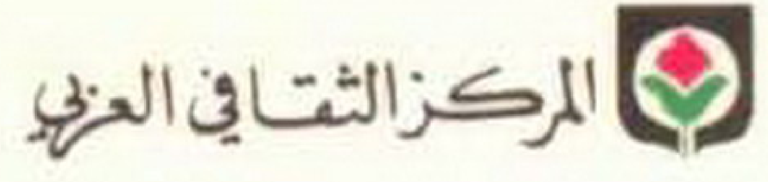
حسن مصدق

يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت

النظرية النقدية التواصلية



المركز الثقافي العربي

الكتاب

النظرية النقدية التواصلية

تأليف

حسن مصدق

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 272

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-055-8

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

مقدمة

لقد استجبت بسرور لدعوة حسن مصدق لتقديم هذا الكتاب الذي يشكل من دون شك مساهمة هامّة في التعريف بيورغن هابرماس الذي، رغم ترداد اسمه، لا يزال غريباً إلى حد كبير على القارئ العربي. فمحرر هذا الكتاب، الذي هو باحث أيضاً في مركز دراسات الشرق المعاصر وفي مركز تاريخ دراسات الفكر المعاصر، هو أولاً من المختصين العرب القلائل الذين اهتموا بفكر هذا الفيلسوف وكرسوا له سنوات طويلة من عمرهم. كما أن الموضوع الذي يتناوله يمثل ثانياً عرضاً لفكر واحد من أبرز الفلاسفة الذين أثروا في تفكير معاصرينا منذ الستينات ولا يزال.

هناك في اعتقادي ثلاثة عناصر أساسية تبرر الاهتمام بفكر هابرماس والحماس للتعريف به في بيئتنا العربية المعاصرة.

العنصر الأول، هو الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة هابرماس وسعيه المستمر إلى ربط النظرية بالممارسة، حتى اعتقد البعض أن فلسفة هابرماس ليست في الواقع إلا تأسيساً نظرياً لمواقف سياسية طبعت مسيرة مثقف انخرط منذ البداية ولا يزال في الحياة العمومية، ولا يزال يبحث في فكره عن حلول عقلانية لمواجهة التحديات التي يواجهها المجتمع الحديث وفي مقدمها إعادة بناء مشروع الحداثة التي تبدو لبعض المفكرين قد تمّ تجاوزها أو هي في طريق مسدود.

العنصر الثاني، هو النظرية النقدية التي تبناها هابرماس وأعاد بناءها. وهي النظرية التي انطلقت من القراءة النقدية للآثار السلبية للفلسفة الوضعية والعلموية، تلك الفلسفة التي تحولت في نظر مدرسة فرانكفورت إلى تبرير ايديولوجي للعقلانية

الخاصة بالرأسمالية، أي لتبرير نظام قائم على الضبط العقلاني من أجل تعميم السيطرة وزيادة مردود رأس المال. وهي الفلسفة التي قادت إلى أزمة الحداثة.

وتشمل إعادة هذا البناء نقد الحداثة الكلاسيكية واستكمال ما بقي غير مستكمل منها. ولهذا فهو يستبدل مفهوم الذاتية الذي اعتمدته فلسفة الحداثة منذ هيجل كمنطلق لبناء عالم عقلاني ومنظم وإنساني بمفهوم تداخل الذاتيات. وهكذا بدل الانطلاق من ذوات فردية معزولة واحدتها عن الأخرى وقائمة في مواجهة العالم الموضوعي يبلور هابرماس نموذجا يظهر فيه البشر كعناصر داخلة في حوار مستمر في ما بينها من أجل الانعتاق الاجتماعي والفكري. وهو يميز لذلك بين العقل الوسائلي الذي كانت مدرسة فرانكفورت والفلسفة النقدية قد ركزت عليه والعقل التواصلي الذي يتضمن وحده إمكانية التحويل الديموقراطي للمجتمع.

ومن هذه الناحية يظهر وفاؤه للفلسفة النقدية التي يعتبر هابرماس وريثها الحقيقي. فهو يبني مسعاه الفلسفي، مثله مثل أدرنو وهوركهايمر مؤسسي مدرسة فرانكفورت على إمكانية «فتح ثغرة في عالم اليقين الوهمي الذي أدى إليه انتصار البورجوازية والاقتصاد الرأسمالي»، في سبيل إعادة تفعيل الفكر النقدي وتعميق التساؤل الراديكالي حول جذور السيطرة وآليات استغلال الإنسان والطبيعة معاً. وهو يعتقد مثلهما أن العقل الذي أتاح للإنسان أن يتحرر من القلق والهشاشة، ومكنه من السيطرة على الطبيعة، هو نفسه العقل الذي عمل على استلابه عندما تحولت السيطرة على الطبيعة إلى وسيلة لحبس الإنسان في شبكات السيطرة الاجتماعية. والسبب في ذلك ما تميزت به هذه العقلانية تحت تأثير الرأسمالية من وضعانية ومنفعية وتجريد للإنسان. لكن بعكس أصحاب فلسفة ما بعد الحداثة الذين تبنوا موقفاً رافضاً للعقلانية، يعتقد هابرماس أن نقد الحداثة من منطلقات جدلية يبين لنا أن أحداً لا يبدو مستعداً للتخلي عن الحداثة بالرغم من الثمن العالي جداً الذي تكلفه وبالرغم من الاحتيال التاريخي الذي تنطوي عليه فكرة الحداثة التي تعدنا بتقدم اجتماعي وفكري لا يكف الواقع عن تكذيبه.

لكن كما أن نقده للعقلانية الوسائلية لا يدفعه إلى التخلي عن فلسفة الأنوار كلية، وتبني مفاهيم فلسفة ما بعد الحداثة ورفضها للعقلانية، كذلك فإن تبنيه للنظرية النقدية لا يمنعه من التأكيد على أسبقية العالم المعاش في مواجهة النظام المفروض عليه من قبل العقل. ومن هنا تترافق إعادة بناء النظرية النقدية عند هابرماس مع

الدفاع عن العقلانية التواصلية وتلتقي مع تجديد التفكير في الديموقراطية بوصفها التشكيل الحر للإرادة الشعبية، عبر وسائل النقاش العمومي، والطريق الوحيد للخلاص أمام المجتمعات. ففي كتابه *The Theory of Communicative Action* (1981)، يجعل هابرماس من مفهوم العقلانية التواصلية وسيلة لتجديد التفكير بالنظرية النقدية نفسها.

ولا بد لهذا الوعي الجدلي للحداثة أن يدفعنا إلى أن نواجه مصيرنا ببصيرة وأن لا نهرب أمام التحديات التي تطرحها علينا الحداثة أو نبحث عن حلول وهمية للمشاكل التي تثيرها. فليس هناك اليوم، بالرغم من المسار المؤلم الذي صار إليه التقدم الاجتماعي والثقافي، والثمن الذي ندفعه كل يوم من أجل التحديث، حلول بديلة للحداثة التي أخذت تدرك هي نفسها محدودية الحلول التي تقدمها. ويبقى من الأفضل لنا أن نفكر من منطلق أن الحداثة قائمة ومستمرة ينبغي إعادة تأسيسها، من أن نَعِد أنفسنا بما بعد حداثة مليئة بالحلول الوهمية وتشكل مهرباً أكثر من أن تشكل حلاً لمشاكلنا المعاصرة. فكلما ابتعدنا عن الحلول الوهمية كلما أصبح لدينا طاقة أكبر على العمل لإعادة بناء الحداثة وتجنب التأويلات التعسفية التي تنظر إلى الحداثة ومشاكلها كأمور حتمية لا سلطة لنا عليها. إن من سمات العقل المتسم بطابع النقد الذاتي تجاوز إسقاطاته بما يتمتع به من عقلانية. ومثل هذا العقل قادر على تحويل طاقته النقدية إلى قوة التزام وانخراط في التواصل الذي يقود إلى التفاهم من دون إكراه. إن الحل قائم بالنسبة لهابرماس في التفاهم عبر الذوات الذي يستطيع وحده في حالة النزاع أن يجنبنا اللجوء إلى العنف.

العنصر الثالث، هو مفهوم الفضاء العمومي. ويشكل هذا المفهوم الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط مفتاح الممارسة الديموقراطية في نظر هابرماس الذي عمم استخدامه منذ السبعينات من القرن الماضي. وهو يعرفه كدائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، أي بين دائرة المصالح الخاصة المتعددة والمتنوعة والمتناقضة ودائرة السلطة الموحدة والمجردة. فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة. فالتبادل العقلاني لوجهات النظر حول مسائل تخص المصالح العامة هو الذي يتيح فرز رأي عام. والرأي العام هو وسيلة المواطنين في الضغط على الدولة. والعودة إلى مفهوم الفضاء العمومي الذي يقول هابرماس إن دولة الرفاه قد

خربته بسبب تدخلاتها، هو الذي يريد استعادة العمل به وتطويره لفهم دوره في إعادة بناء ديموقراطية الجماهير الحالية التي تتميز عن الديموقراطية الكلاسيكية القديمة بما تشمله من كثرة الفاعلين والمتدخلين وبالوجود الطاغي لوسائل الإعلام ولاستقصاءات الرأي والدعاية والاتصالات. والفضاء العمومي في نظر هابرماس ليس فضاءً معطى سلفاً ولا هو قائم خارج التجربة التاريخية. إنه قبل أي شيء فضاء رمزي يتكون عبر الزمن ويحتاج تكونه إلى تبلور مفردات ومنظومات قيم مشتركة واعتراف متبادل بالشرعيات المتعددة الخاصة بكل فاعل ورؤية متقاربة حتى يصبح من الممكن النقاش والاعتراض والتشاور. فهو ليس فضاءً نختاره أو نفرضه بإرادتنا. وقد يوجد أو لا يوجد. إنه يعكس حقيقة الممارسة الديموقراطية أو التعبير عن تناقض المعلومات والآراء والمصالح والايديولوجيات. إنه ما يجمع بين ملايين المواطنين ويقدم لهم الشعور بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسية. ويفترض وجود الفضاء العمومي وجود أفراد يتمتعون باستقلالية كبيرة وقادرين على أن يبلوروا بأنفسهم آراءً ووجهات نظر خاصة لا تكون صدى لآراء النخب الحاكمة أو الأحزاب التي ينتمون إليها، ويعتقدون بأن من الممكن التوصل إلى حلول عن طريق الحوار والنقاش وليس بالضرورة عن طريق استخدام العنف. إن فكرة بناء الرأي العام من خلال نشر المعلومات والقيم المشتركة ومن خلال النقاش تفترض أن الأفراد قادرون على الاستقلال عن انتماءاتهم الجمعية التلقائية كما هو الحال تجاه القبيلة والعشيرة والعائلة والجمعية السياسية حتى يتمكنوا من صوغ آراء خاصة بهم بالفعل. وكل ذلك يعني أن هناك فرصة كي تكون السلطة للكلمة الطيبة بدل القبضة القوية وللمواطنة المتساوية بدل الطلائع المقاتلة وللبشر العاديين بدل الطبقات والقوى الكبرى المحركة للتاريخ.

بهذا المعنى يشكل الفضاء العام شرط وجود الفضاء السياسي حيث تكون الأولوية لعملية اتخاذ القرار وتطبيقه بالعمل. ومن خصائص السياسة الحديثة الديموقراطية أن يتسع فيها الفضاء السياسي بموازاة تقدم الديموقراطية.

هذه المفاهيم الأساسية الثلاثة التي تشير إلى مسألة مقام المعرفة وعلاقتها بالممارسة ومن خلال ذلك إلى دور المثقف في المجتمع الحديث من جهة، وتقارب مقاربة نقدية مشاكل عصرنا وفي مقدمها مشروع الحداثة ومصيرها وآفاقها من جهة ثانية، وتطرح مسألة إعادة بناء الفضاء العمومي الذي يشكل شرطاً لقيام أي

تجربة ديموقراطية قابلة للحياة المعاصرة من جهة ثالثة، هي اليوم محاور نقاش يتجاوز أوروبا ليعم العالم أجمع.

ولعل أبرز تطبيقات هذه المبادئ النظرية للفلسفة الهابرماسية نجدها في النقد الذي وجّهه فيلسوف الفضاء العمومي لمفهوم الاتحاد الأوروبي، وسعيه إلى إعادة بناء هذا المفهوم على أسس تختلف جذرياً عن تلك الأسس التي بدت لمرحلة طويلة وكأنها في صلب بناء الدولة الوطنية الحديثة. فلم تعد عناصر اللغة والدين والانتماء الإتني أو الأقوامي هي التي تشكل في نظره أساساً للاندماج الجمعي وإنما الدوافع المشتركة وديناميكية التفاعل والتفاهم التي تقرب بين الأفراد والشعوب معاً. فهذا الشكل من الاندماج الاجتماعي والسياسي القائم على مبادئ دستورية ومدنية خالصة وليس على انتماءات أقوامية أو لغوية أو دينية خاصة هو الوحيد القادر في نظر هابرماس على خلق شعور بالتضامن بين أعضاء مجتمع أصبح بالغ التعقيد.

تشكل هذه المفاهيم الثلاثة التي ذكرتها أدوات لا غنى عنها في نظري للتقدم في أي مراجعة جدية نقوم بها اليوم لإعادة بناء نظم المعرفة والتفكير والعمل لدينا، تلك النظم التي ظهر فسادها وعجزها عن استيعاب قوى المجتمعات العربية النامية وبالأحرى عن تنظيم حركتها في حقبة الانفتاح الراهنة بين الثقافات وتوسع دائرة الفضاء المشترك بين الحضارات. وهي مفاهيم ضرورية أيضاً للتقدم في صوغ أي رؤية نقدية لمشاريع الإصلاح العربية التي لا تزال تنتظر النور.

برهان غليون
أستاذ علم الاجتماع السياسي
ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر
جامعة السوربون

مدخل عام

إذا كانت الفلسفة قد أكدت منذ الفارابي وكانط أن شعور الإنسان بواجبه صادر من أخلاقية فطرية، وأن الأخلاق عامة مطلقة وكلية وعمومية. فما نراه اليوم من تنوع وتنافر في منطلقاتها، يوحي بالإحساس القائم بالتمزق والتشاؤم في ظل حضارة تقنية تندفع بسرعة غير مسبوقة نحو هاوية اللاعقل والتشيؤ عن طريق عقلها الأداتي.

فالعقل الأداتي الذي استفرد بحياتنا الاجتماعية ذو طبيعة سلطوية لا ينظر إلى الأشياء والأفراد إلا من خلال الضبط والتحكم والتقنين. مرجع ذلك عجز الأخلاق كما رسمتها التقاليد والعادات عن أن تشكل حاجزاً مانعاً أمام الخواء الروحي والحاجات المزيفة التي فرضتها النزعة الاستهلاكية وصناعة اللذة والتسلية. فقيم الماضي لم تعد تشي بانسجام ووضوح وثقة، بل أصبح دويها ووقعها يثيران أزمة أو تمزقاً حاداً في الوعي. هذه الإشارة تقوم على الملاحظة العيانية لما يجري في واقع اليوم، وتؤكد أن الأخلاق تئن تحت تأثير وسائل الدعاية والوسائط وأشكال التسويق وأنماط السلوك المرتبطة بنظام الإنتاج الصناعي والرأسمالي التي أضفت على علاقات الناس بعضهم ببعض علاقات حسابية ومنفعية.

رصد فلاسفة وعلماء الاجتماع في مدرسة فرانكفورت مختلف الأعراض المرضية التي أصابت عصرنا كالتشيؤ والاغتراب والصنمية، مما حدا بهم أن يقيموا نقداً حاداً ليتوبيا التقدم التقني والنظريات التبشيرية بعالم الأحلام الموعود، كما انتقدوا في حينه النزعة العلموية التي تتصور المعرفة كطبيعة موضوعية مجردة عن المصلحة، وهاجموا بشدة من يتصور العلم مستقلا عن القيم غير مرتبط بدوافع تبررها مصالح اجتصادية (اجتما - اقتصادية) وسياسية. بحيث إن تحليل التنظيمات

الاقتصادية والأشكال الاجتماعية والسياسية مهم جداً، لكن التحليل يجب أن يمتد إلى بنية التفكير والمواقف واللغة التي يتواصل بها الناس، كما ربط توجهات المعرفة بنوع المصالح والقيم التي تحبل بها.

نحن إذن أمام رؤية نقدية للعلم والسياسة والأخلاق والتقنية، فالأخلاق في فلسفة التواصل النقدية لم تعد نهياً ولا أمراً ولا سلسلة محرمات وإكراهات، أو مجرد إيمان أعمى بمعتقدات ومثل وقيم، بل تخضع قواعدها للمجادلة والمحاججة المنطقية بهدف استنباط جملة معايير تضمن لها سبل تنظيم التواصل في المجتمع. أي أن الأخلاق ليست حرباً عواناً تشن لأن الناس عبيد ما يألفون، أي أن ما يهم معياريتها هو «عقلنة» الإرادة الإنسانية بدون عنف أو إكراه، وهي بذلك تطمح للكونية على أساس تداولي وقابل للتعميم.

فالفعل الأخلاقي ليس هنا بدافع ذاتي يخص فرداً دون آخر أو روحي يخص جماعة دون أخرى، ولكن على صلة بما يعيشه الإنسان، يحث في مجمله على سلوك مشترك بين جميع الناس.

إن نقد الأخلاق لا يمكن أن يفترض أخلاقاً أو يدعو بدوره إلى أخلاق ما، فإذا تم اعتباره نقداً، فهو هنا يندرج في المعيارية وهي بالضرورة من طبيعة أخرى تختلف عن التي تنتقد.

بمعنى أن فلسفة التواصل النقدية عند هابرماس تفهم الوعي الأخلاقي الحديث متحرراً من أي مضمون قد يقصي مضامين أخرى، وتتحرر من إسار الماورائيات والرؤى الميتافيزيقية، وتتجنب قضايا الإيمان الديني أو المعتقدات الروحية الخاصة على أهميتها. فالأخلاقيات عنده ليست أوامر تصدر ولا نواهٍ ومحرمات، بل هي جملة معايير تنظم ممارسة التواصل في المجتمع وتبلور قواعد تعمل على الوصل بين أعضائه.

إن أخلاقيات التواصل التي ينادي بها يورغن هابرماس لا تقوم على الغلبة وهوس القوة ولا تمتح شرعيتها من رؤية تمثيلية خاصة بالفرد، كيفما كان سحر بيانها ولا سبيل داخلها للتمويه والحذلقة الخطابية، بل تقوم على المحاججة والإقناع. وبيت القصيد في هذا المضمار أنه لا يمكننا قبول القواعد والأحكام من دون برهان أو جدال، وهذا لا يتم حسب هابرماس بالتنطع لأفكار دون أخرى أو

الزعم بامتلاك الحقيقة من دون الآخرين، بحيث يطالب في هذا الصدد بشجب الحقيقة الواحدة وتمزيق الأقنعة التي تدّعي ذلك. ويدعو في المقابل إلى حوار عقلاني يمتلك فيه الإنسان المعاصر الرؤيا والشجاعة اللازمتين لامتحان آرائه مع الناس.

فليس من حق الفرد أن يدّعي أن آراءه وحقائقه أهمّ وأبلغ من الآخرين منذ أن ولّى زمن الحقائق النهائية والكاملة، لذا يجب نبذ ادعاء أي رؤية تزعم امتلاك حقائق أزلية للإنسان أو الكون. فالحقيقة كانت ضالة الإنسانية منذ القدم والطريق الصحيح إليها لا بد أن يمر بالتعرف على الرأي والرأي المخالف، ولا يكون أبداً بطمس آراء الآخرين أو تسفيهها أو الهروب من مواجهتها إما جهلا أو تجاهلا لها بالاستعلاء عليها، فلا سبيل للحقيقة إلا عبر الحقائق المتفاهم بشأنها.

وعموماً صاغت فلسفة الوعي بشقّيها التاريخ كصورة خط متصل من التقدم واعتبرت التاريخ البشري مراحل تكوينية متصلة، فكلا الفلسفتين الليبرالية والماركسية تمتلكان أفقاً موحداً لا يخرج عن فلسفة الوعي، فهي في الأولى نزعة فردانية ذرية (تقوم على الفرد) وفي الثانية نزعة جمعية كلانية (تقوم على الطبقة)، إلا أن الوعي الذي يبتغي الخلاص في كليهما مرده إلى الذات فردية كانت أو جمعية. وكل منهما خلق تقاسيم مختلفة عن الآخر بالنسبة لمضمون الحرية الإنسانية، فالليبرالية تؤكد على حرية الاختيار لدى الفرد وتجعل من الفرد قيمتها العليا، بينما تتطلع الماركسية أولا إلى إمكانية إنجاز ما قد تختاره الجماعة وخاصة الجموع المحرومة.

وأي حرية بصفة عامة تتضمن إشكالية ما قد نختاره بمحض الرضى أو ما يفرض علينا اختياره بحد الإكراه، إلا أن السؤال المركزي الذي نطرحه لكل منهما: فمن جهة، ما هي فائدة الحصول على حق الاختيار إذا لم نكن نتوفر على وسائل تمكننا من تحقيقه؟ ومن جهة أخرى، ما قيمة أن أتوفر على الوسائل بدون أن يكون لي حق الاختيار أو أن يفرض علي اختيار ما؟

إن خطأ الأنظمة الاشتراكية الشمولية تجلى في التضييق على الحريات وحق الاختيار الفردي بحجة أسبقية الجماعة على الفرد والمساواة في الوسائل بين الأفراد، أما في مجتمع التنافس الاقتصادي الليبرالي نلاحظ أن حرية الأغلبية ضيقة جداً في

ظل أقلية تحظى بالثروة والنفوذ والحرية. ولا يمكننا أن نسمي ذلك حرية ما دامت مرتبطة فقط بالأقوياء، والشيء نفسه يصدق على المساواة التي قد تمارس في ظل الخضوع وكبت الحريات، فهذه حرية تفتقد الكرامة.

وعلى الرغم من أن الحرية كانت حاضرة بشكل من الأشكال في المستويين معاً، فكل منهما لوحده لا يقدم أي حرية حقيقية، فالقول إن حريتي تنتهي عند حد أنف الآخرين مهم جداً لكنه غير كاف.

لذا لم تجد العولمة أدنى صعوبة في الإطاحة بالأولى والنيل منها، ولم تجد كثيراً من الصعوبة في إرباك حسابات الثانية وقلب موازينها. يمهد هابرماس بذلك للخروج من حبالهما معاً بنقد أساسهما الذي تتضمنه فلسفة الوعي(«أنا أفكر، أنا موجود»)، أي أن لا ننظر إلى العالم من خلال ثنائية الذات - الموضوع، وتجاوز ملحقات هذه الفلسفة وزوائدها من ليبرالية وماركسية نظَّرت للحقيقة والعالم من خلال الأنا (الذات)، ويبشر بفلسفة تواصل تقوم على التذاوت «أنا ـ أنت» عمادها اللغة والتفاعل، أي من خلال التواصل الخطابي القائم على البرهان والمحاججة.

فنظرية أخلاقيات النقاش Diskursethik الألمانية مرتبطة بفلسفة التواصل، وهي أخلاق إجرائية لا تدعو إلى مضامين بعينها بقدر ما تنير الطريق للوصول إلى أجرأة سليمة بشأنها. يعتمد هذا البحث استقصاء مفهوم أخلاقيات النقاش Diskursethik في حقل تداولها الاصطلاحي والدلالي المتعدد، فلفظة Diskurs تعني النقاش والمناقشة ولا تعني الخطاب Discours كما قد يتبادر إلى الذهن. غير أن Diskursiv أحد مشتقاتها يمكن أن تحيل عبر معناها اللاتيني إلى الخطابي Discursif كوظيفة بلاغية. ويجب أن يفهم مصطلح Diskursethik عند هابرماس كأخلاقيات تواصل في علاقة وثيقة مع عقلانية كونية. أي أن للعقل بنية منطقية تتيح اعتماد البرهان كضرورة لأي تأسيس أو تقعيد لما يختاره الإنسان من نظم.

طبقاً لذلك يتغير مفهوم الحقيقة كلياً ما دام قد تأكدنا اليوم أن لا الذات أو الجماعة بمقدورهما بلورة حقيقة كاملة ونهائية، فهي تحاول وعبثاً تحاول. . . . أي أن الأهم هنا ليس ما أدعيه أنا أو أنت من حقائق، بل ما نستطيع الوصول إليه معاً ونتفق عليه بشأنها. وهو ما يفسر جاذبية هذا الجذر المعرفي الجديد وصعوبته في آن. فإذا كان مستساغاً أن لا يستطيع أن يبلور أي فرد حقيقة نهائية، ما هو السبيل

إلى الوصول إلى حقيقة مشتركة على الرغم من وجود أفكار متعددة وآراء مختلفة بين الأفراد؟

وبإيجاز شديد، لا ينكر هذا النقد العنيف الدور المهم الذي لعبته المنظومات الفكرية التي سبقته في تطوير حياة الإنسان، بل يحيل على إشكالية كبيرة تمتحن أهلية أي تفكير فلسفي في بلورة مفهوم الحقيقة من منظور عقلاني.

وسريعاً احتل مصطلح الحقيقة في الفلسفة مكانة كبيرة وظل مدار جدال كبير ومصدر قلق وحيرة، أدى إلى إعدام سقراط وحمق نيتشه وانتحار ألتوسير ودولوز أحياناً، ولم يسلم ابن رشد والأفغاني ومحمد عبده من الأذى وابن عربي من المقصلة والسهروردي وابن المقفع وحسين مروة وعلي محمود طه وحسن حمدان وفرج فوده...

فما نود أن نشير إليه أن الفكر الإنساني عرف منذ القدم منظورين مختلفين للحقيقة: الأول يرى في الحقيقة تطابقاً بين الموضوع والفكر الذي يعبّر عنه به، أي تماثلا بين الشيء وفكره. أما الثاني فينظر إلى الحقيقة ككشف للحجاب لن يظهر إلا يوم الميعاد، حيث تظهر الحقيقة في آخر الزمن والتي تجد مصدرها في الديانات التوحيدية.

أدّى هذان المنظوران خدمات جليلة للإنسانية، لكن الجنس البشري اكتوى بلهيب آثارهما على الفكر والجسد واحترق الكوكب أحياناً كثيرة بالحروب والعنف والإقصاء والاغتيال. لذا لا مندوحة من تغيير مفهوم الحقيقة، ولعل المفهوم الجديد الذي يبلوره هابرماس يدفع بأسس أخرى تضع سكة جديدة وسليمة للقطار الإنساني.

ولمعرفة كيف ينظر يورغن هابرماس إلى الحقيقة، يمكن أن نجد مرحلتين: تختص كل واحدة منهما بتصور مختلف عن الآخر. يرث التصور الأول المحاولة الهيجلية التي حاولت الجمع بين التصورين المعروضين أعلاه في العقل المطلق ـ كما تصوره هيغل ـ الذي يجمع في سجله منجزات الإنسان التي تحتفظ بها مصفاة التاريخ، أي أن العقل ينجز في التاريخ، ويمكن إدراجه في أبحاثه منذ مرحلة (1954 – 1970) التي ترى في الحقيقة كمصدر للتحرر تبلغه الذات بواسطة النقد الذاتي الذي يهدف معرفتها بطريقة أكثر شفافية، ويطهرها من الآلام والعصاب والنرجسية وهي هنا مصدر المعرفة وكائن اجتماعي.

أما المرحلة الثانية يمكن التمثيل لها منذ سنة (1971 -. . .) التي تعتبر أن الوصول إلى الحقيقة مشروط بالحوار والنقاش والتواصل. ووحده التوافق السليم يسمح بتواصل الجماعة الإنسانية وتعزيز لحمة المجتمع. فوحدها الحقيقة التي تستطيع أن تحظى بقبول الجميع يمكن أن تشكل منطلقاً مقبولاً بين الناس لتأسيس ما يرونه كفيلاً بتنظيم حياتهم، وهي تُبنى عن طريق قواعد الحوار اللغوي وقواعد البرهان معتمدة شروط ومسلمات المنطق اللغوي.

سنبدأ في البداية بعرض رؤية الرعيل الأول الذي وجّه مدرسة فرانكفورت ما بين 1931 - 1973 والقضايا التي أثارها في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والسياسة سواء في ألمانيا أو في مرحلة إقامتها القسرية بنيويورك (1934 - 1949). ثم كيف حاول هذا الرعيل بناء نظرية اجتماعية نقدية تقوم على مساءلة العقل والجمع بين النظرية والتطبيق، وكيف أخذ الجيل الثاني من المدرسة على عاتقه تطوير التجربة بالوقوف على مكامن القصور فيها. سنبين في الفصل الثاني كيف يهجر هابرماس وكارل أتو آبل قادة الرعيل الثاني فلسفة التاريخ إلى فلسفة اللغة ونقدهما لأنموذج الإنتاج الذي ساد في المرحلة الرأسمالية الصناعية واستبداله بأنموذج التواصل إحدى سمات الرأسمالية المتقدمة.

سنقف على الوضعية الراهنة للمدرسة النقدية وتوجهاتها النظرية في السياسة والمجتمع وكيف يجيب الوجه البارز فيها يورغن هابرماس على الوضع التاريخي الحالي وموقعه الفكري تجاه تقاليد نظرية كالبنيوية والماركسية والفلسفة التحليلية والمناهج الاجتماعية البراغماتية والمدارس السياسية الليبرالية. . .

هذا الطرح يرى أن اللغة مأوى الوجود وخزان تجاربه، وهابرماس يطرح استعمالاً لها يقوم على العقل لإنشاء تواصل اجتماعي عبر المشاركة في جدل جماعي يسوده خطاب عقلاني يحرر الوعي رويداً رويداً، نظراً لأن المعرفة العقلانية عنده غير ممكنة إلا انطلاقاً من عقلانيات التواصل، وأن التواصل غير ممكن إلا انطلاقاً من الاستعمال الإنساني للخطاب.

مردّ ذلك فشلُ مجمل التصورات القائمة على الرؤية الاستشرافية لفلسفات التاريخ بعد أن استحال العقل داخلها تيناً أداتياً تجاوز صانعه بكثير، ومنه الصيحة المدوية التي ألقاها نيتشه ضد امبريالية التقنية أو ماكس فيبر ضد قفصها الحديدي: «أنا أستهلك أنا موجود».

لقد انطفأت جذوة الإنسانية من علاقات الناس وتحركت رحى الأنانية والأداتية كالطاحون. ويلاحظ هابرماس خواء في المعنى دفع الذات الفردية إلى الانعزال والاستلاب ودفع عالمها الاجتماعي إلى الانشطار بين أنساق تتحكم فيها ثورة الاتصالات والمواصلات التي تطال عالمه المعيشي والمكيفة للاختيارات والأذواق من دون استئذان، بحيث يعتبر هابرماس أن مؤشر هذا الخلل هو الاصطدام الواقع بين الاثنين. أي أن العقل دفن تحت أنقاض ثورة صناعية أنتجت أيديولوجيا «تقدم» ترزح تحت خرسانة الحسابية والأداتية.

ينطلق هابرماس من تحليله لأزمة العالم المعاصر عبر مفهومي «العالم المعيشي» و«عالم الأنساق». والفصل بينهما يُمكن من تلمس النقد الذي وجَّهه هابرماس لماركس وتيار ما بعد الحداثة: فالعقل لم يعد تقدماً بالشكل الذي تصوره ماركس وناضل من أجله، بل أصبح عقلاً أداتياً وحسابياً فتَّت لحمة المجتمع وعرى الوصل بين أعضائه. سنبين أيضاً كيف ينتقد هابرماس هيرمينوطيقا هيدغر الغارقة في الاستسلامية والنظريات التي ترفض إرث عصر الأنوار (الحرية والديموقراطية)، وآثار ذلك على العلوم الإنسانية والاجتماعية.

هذا المنعطف له سمت متميز يعلن عن نفسه بنقد فلسفة الوعي بشقيها الليبرالي والماركسي والحركات الفكرية ذات النزعة العلموية التي عبّرت عن نفسها على هيئة أيديولوجيا للتقدم. وإذا كنا قد قلنا إن القاعدة الأساسية التي ينهض عليها تصور هابرماس هي اللغة، فإن العقلانية هي ماهيتها أي النسغ الحي الذي يمنح الحوار مضمونه، ويمتح منه شروطه، أي الالتزام في كل نقاش بشروط معايير الخطاب (الصدق، الدقة (المصداقية)، الحقيقة والمسؤولية. . .)، لأن رفض مبدأ البرهنة يعني عنده الانسحاب على الفور من الكائنات العاقلة.

وهذا ما سنحاول الكشف عنه عندما سنبين العلاقة التي تربط بين أخلاقيات التواصل الألمانية ـ وهي فلسفة اجتماعية ـ بفلسفة اللغة ونظرية الفعل اللغوية التي يختبر بها الأفراد صلاحية أقوالهم وحقانية آرائهم أثناء تواصلهم الفعلي لبلوغ توافق بناء على مصداقية وحقيقة ما يقولون وما يدعون. فعوض اللجوء إلى مقاربة ميتافيزيقية غير ملموسة أو دوغمائية لإرساء معيار للحقيقة، يؤكد هابرماس الامتثال لشروط التواصل اللغوي النموذجي لإثبات صلاحية الأحكام المعروضة.

فاللغة في نظره حوار بين عقول المتحدثين، تهدف إلى إقامة جسر التفاهم وبلوغ التوافق بصدد القضايا المثارة بينهم من دون اللجوء إلى العنف. واللغة هنا جملة قواعد تؤسس للاتصال والتواصل بين الناس وليست أصواتاً تلقى شذراً مذراً، إضافة إلى كونها خزان المعارف والتجارب الإنسانية. بل إن كل فعل لغوي إنساني يندرج ضمن ألعاب لغوية تتبارى فيها قضايا السياسة والأخلاق... بمنطقها واستعمالها الخاص، وهي في الوقت نفسه أنماط حياة كما يقول فيتجنشتاين أحد أبرز فلاسفة المنطق والفكر اللغوي في هذا القرن.

لذلك سنعرض لمناقشة شروط (الصدق والصحة والمصداقية والمسؤولية) كشروط للتواصل السليم وتبيان أهميتها، فهي إحدى مميزات وخصائص البرهان اللغوي وعناصر مكونة لفلسفة التواصل، يجب تقديم الحجة والبرهنة عليها «والبينة على من ادعى» كما يقال. وعلى غرار ذلك نطرح التساؤل حول دور العقلانية التواصلية في بلورة معايير (Normes) تكفل تنظيم المجتمع في عصر العولمة وإعادة التوازن بين عالمنا المعيشي والأنساق (اقتصاد السوق، البيروقراطية...) التي تتحكم فيه.

في الواقع لا يكمن المشكل في وجود المعيارية بصفة عامة، ما دام أن حياة من غير قيم مستحيلة وغير ذي موضوع، فهي خاضعة على الدوام لسيرورة التقييم وبالتالي فلا حياة بدون قيم، وإذن من دون معايير. لكن المشكل يكمن عند هابرماس في إيجاد آليات إجرائية مقبولة من الجميع تكفل إصدار جملة قرارات يقبلون بها.

ويمكن أن نخمن بأن أي محاولة لتبرير شرعية المعايير القانونية يجب أن تسد الفجوة بين العالم المعيشي والأنساق. ثم عليها أن تأخذ بعين الاعتبار مبادئ الديموقراطية التي لا يتم تصورها فقط كتعبير عن مثال أخلاقي وسياسي محط قناعة مشتركة من الجميع، بل أيضاً كشكل اجتماعي يتأسس على قناعات ويتوفر على مؤسسات لتبرير شرعية المعايير القانونية.

ومن هنا يمكن القول إنه إذا كانت شرعية المعايير في الديموقراطية الحديثة تشكل رهاناً لتساؤل حاد وجدل دائم في ميادين الاقتصاد والثقافة والاجتماع، فإن القانون لا يسلم بدوره من النقاش والجدل المُصاحب للشرعية. وعلى غرار ذلك،

إذا انتقلنا إلى فحص المستوى السياسي، سنلاحظ أن المعايير عندما تتوجه إلى أي من كان، تعرض مقتضياتها كحقائق أزلية لا يأتيها الباطل من خلفها أو أمامها. إذ غالباً ما تعالج شرعية القانون عبر إكراه الدولة بوصفها مصدر الشرعية والقادرة أن تعاقب من يخل بذلك، إلا أن مهمة إعدادها المعايير القانونية، يجعل شرعيتها مرتبطة بإشكالية شرعية السلطات نفسها التي تقف وراءها.

تضطلع المعايير كما نعلم بإرساء الحقوق والواجبات لكل أفراد المجتمع، وتبقى صحة دعوى هذا الافتراض رهناً بمدى شرعية السلطة التي تصدر عنها. وهنا مربط الرحال في الديموقراطية، خصوصاً عندما نتساءل عن مدى صدقية القانون وواضعيه، ولا نكتفي بالسؤال فقط عن صلاحية معاييره. وإذا ما وُجِدت بعض التبريرات المتناثرة هنا وهناك والمقبولة لتبرير الطابع الإجباري لمعايير محددة(*)، فإن البراهين والحجج التي تثار كتبرير لشرعية القانون بصفة عامة يجب أن تكون قادرة على تبرير صدقية السلطة التي توجد من ورائه، وتجيب عن التساؤل الذي يخامرنا حول عدالة المؤسسات الاجتماعية.

من المؤكد أن العامل السياسي لا يشكل إلا مستوى جزئياً من مستويات أخرى، غير أننا مجبرون على تعقبه لكي نستطيع استخلاص الأسباب التي تبرر صلاحية المعايير، ما دام هابرماس يشترط وجود نظام ديموقراطي يجد فيه الجميع حق التعبير مناصفة ومن دون ترك أحد على قارعة الطريق. لذلك نقترح البحث عن الأسباب في التفاعل الحاصل بين علم السياسة وفلسفة التواصل النقدية.

وهذا ما يطرح مبادئ الديموقراطية التي أصبحت موضوعات بعينها لتأويلات متباينة حادة، ومنها أهدافها والمؤسسات التي بوسعها تحقيق ذلك. وسنقترح بهذا الصدد معالجة إشكالية أسبقية الفرد على الجماعة أو أسبقية الجماعة على الفرد بطرح بعض العناصر الكفيلة بإعداد نموذج إجرائي يفترض أوّلا توفره على الشرعية

(*) يؤكد جون جاك روسو في معرض خطابه حول الاقتصاد السياسي «أن أول قانون في القوانين هو احترام القوانين».. أنظر:

- Rousseau., J-J. (1964), "Discours sur l'économie politique" In *Œuvres complètes*. Tome 3, Paris. Bibliothèque de la Pléïade. p. 249.

ويحث أيضاً في روح القوانين (ج 2، ص: 367) أن نفهم التاريخ على ضوء القوانين، والقوانين على ضوء التاريخ.

في اتخاذ القرارات الجماعية، ويأخذ في الحسبان تمأسس الديموقراطية على مبادئ المساواة والاستقلالية وكفضاء لجدل لا ينتهي حول رهان صحتها.

من البدائل الممكنة التحقيق، يوجد الطريق الثالث لديموقراطية تداولية تطور الديموقراطية التمثيلية، وأبرز متزعميه يورغن هابرماس، يقوم على الربط بين الفرد والجماعة ولا يمأسس الديموقراطية على أسبقية الفرد (الليبرالية) أو أسبقية الجماعة (الجماعة)، بل يلعب فيها مبدأ البناء الذاتي والجماعي على حد سواء دوراً مركزياً، يلقي هابرماس على عاتقه مهمة التنظير لذلك.

ففي ظل الديموقراطية التداولية، ستكون المرجعية مزدوجة بين الفرد كاستقلالية خاصة والجماعة كاستقلالية عامة، إذ لا أسبقية للفرد على الجماعة ولا للجماعة على الفرد، فهما ثنائية أصلية إذا أردنا تجنب متاهات الليبرالية المتوحشة والماركسية الدوغمائية.

وهذا يدل على أن معنى الحرية كاستقلالية أو كقوة محركة للفعل بطريقة ذاتية يجب أن تجد محلها بالتطبيق في المؤسسات السياسية كمساواة وفقا لمبدأ تكافؤ الفرص، بحيث يصبح القانون بموجب ذلك مؤهلاً لأن يكون صيغة لفعل المجتمع على نفسه وفرصة لا يمكن تعويضها. فهو يحتوي على شرعية أخلاقية تكمن في سيادة الشعب، ومجتمعاتنا اليوم أكثر من أي وقت مضى لا يمكن لها أن تستغني عن القانون الذي أصبحت له استقلالية كبيرة وتمايزاً عالياً، يشتغل بقواعد تقنية خاصة تضمن له تحقيق الأمن والرؤية الاستشرافية بفضل احترام الإجراءات والقواعد التي تكفل عدم التحيز.

وفي هذا الإطار ينبه هابرماس إلى أن القانون ليس له شرعية إلا إذا ظل في علاقة حوار مفتوحة ووطيدة مع المبدأ الديموقراطي، تضمن تكوين إرادة ما بين - ذاتية، أي ذاتية مزدوجة ذات استقلالية، تطبق روح هذا المبدأ وتوجّه منجزاته الفعلية وتحقق انتشاره الواسع في المجتمع، حيث يمكن لها أن تغوص وتسبح.

وفي هذا السياق، بما أنه لا يمكن حجب عامل الصراع أو إلغاؤه بين الآراء حول شرعية القرارات التي تهم الجماعة في الديموقراطية، سندرس إشكالية التوافق في الصراع السياسي والانتقادات التي ترى أنها لا تشكل مرجعاً نظرياً مقبولاً يُعتمد عليه في إرساء الشرعية للقرارات المتخذة.

وهذا ما يؤكد أنه إذا كانت الفلسفة السياسية تحتوي على بعد استشرافي أو حتى يوتوبيا، فإنها أيضاً يجب أن تحافظ على الطابع الواقعي لملفوظاتها، ومما يعني أنها تأويل دائم للحاضر التاريخي. سنرى كيف يؤسس هابرماس مفهوماً جديداً للإجراء، وكيف يربط تأسيسه موضوعياً بالعقلنة (Rationalité)، ثم كيف يصل الإجراء (Procédure) بالمؤسسة (Institution) والمؤسسة بالتواصل (communication). والإجراء هنا بالطبع يأخذ مساراً جديداً كأداة صورية لسيرورة برهانية تسهر على التكوين المزدوج للرأي والإرادة الإنسانية وتنظمهما كما يدافع عن ذلك هابرماس، وهي بالتالي ليست جهازاً مؤسساتياً يقوم مقام الأفراد في بلورة القوانين والمعايير الجاري العمل بها.

يمر هذا المشروع لزاما عبر نظرية جديدة لـ «حقوق الإنسان» تصحح القراءة الليبرالية السائدة: فهذه الحقوق ليست مجرد حقوق تصان وتحفظ من الأفعال الاعتباطية أو تضمن حق التصرف في الذات، ولكن تتضمن أيضا حق المشاركة الفعلية في السلطة السياسية، ولا تنحصر فقط في انتخاب ممثلين أو مراقبة ممارسة الحاكمين كما هو معروف.

وأخيراً، سنخصص دراسة لمسألة ما بعد الدولة ـ الأمة في عصر العولمة، خاصة ما يتعلق بالأسئلة الشائكة التي تطرحها الدولة الوطنية ومسألة اندماج الأقليات اللغوية والإثنية والثقافية داخلها، وهي كلها مسائل تقضّ مضجع الدول الحديثة التكوين، أو التي خرجت من مظلة الاستعمار منذ وقت غير قليل. ثم مسألة ما بعد الدولة الوطنية وآثار التفاعل بينها وبين العولمة وعن الدور الجديد المناط بها، وأزمة نماذج الشرعية السياسية فيها والعلاقة بين الدولة والديموقراطية من خلال نموذج الاتحاد الأوروبي كمشروع للديموقراطية ما بعد الوطنية.

تتلخص محدودية هذه المحاولة في طابع أساسي يتمسك بعرض فرضيات النظرية النقدية وفلسفة يورغن هابرماس وكارل أتو أبل ولملمة النقاش الدائر حول نظريتهما السياسية والاجتماعية وردهما عنها.

هامش:

اكتسحت النظرية النقدية بجديتها وأصالتها كثيراً من الجامعات والمنتديات والمؤسسات الدولية، وأصبحت لها منابرها الخاصة، تدرس منهجها ومنطلقاتها

الفكرية واستطاعت أن تقيم مختبرات لأبحاثها في مجمل أنحاء المعمور: (سنخص بالذكر فقط المنابر التي تتوفر بها أعمدة فكرية تخصصت فقط في تدريس فلسفتها وتقوم بأبحاث ضمن التصور العام الذي يحكم تقاليد المدرسة).

- ألمانيا:

جامعة فرانكفورت: الأستاذ يورغن هابرماس، أكسيل هونيث (مدير المعهد الحالي).

جامعة هايدلبرغ: كارل أتو أبل. (وهما معا رائدا ما يطلق عليه مدرسة فرانكفورت الثانية).

جامعة كونستانس، الأستاذ ألبرت فيلمر.

جامعة برلين، الأستاذ ديتريش بوهلر.

جامعة كيل، الأستاذ ألبرت ألكسي.

الدكتور إدغارد ناي خبير ومتخصص في علم التربية.

- فرنسا:

رينر روشليز Rainer Rochlitz باحث بالمركز القومي للأبحاث العلمية، ترجم جل مؤلفات هابرماس (توفي 2003) وكريستيان برشاندوم Christian Bouchindhomme. (مترجم).

جون فرانسوا كيرفغان، Jean- Franois Kervgan جامعة السوربون.

ستيفان هابر Stéphane Haber جامعة بيزانسون.

جون روني لادميرال Jean-Ren Jadmiral جامعة نانسين.

- إيطاليا:

بالإضافة إلى معهد الدراسات الفلسفية بنابولي، هناك الأساتذة ماركو أوليفني، د. روبرتو مانسيني، الأستاذ بيترسياني، د. فيرجينيو مارزوشي (جامعة روما).

- الولايات المتحدة الأميركية:

جامعة نورثويسترن Northwestern: الأستاذ توماس ماكارتي Thomas Mac Carthy.

جامعة نيويورك State University: الأستاذة سيلا بنحبيب Scyla Benhabib.

- إسبانيا:

جامعة فالينسيا، الأستاذة أديلا كورتينا Adela Cortina.

جامعة غراندا، الأستاذ توماس كالفو مارتينز Thomas Calvo Martinez.

- النرويج:

جامعة بيرغن Bergen، الأستاذ غونار سكيربرك Gunnar Skirbekk.

جامعة تروندهيم Trondheim، الأستاذ أندون أفستي Andun Ofsti.

جامعة ترومسو Tromso، الأستاذ جون هيلسنيس Jon Hellesness.

أكاديمية نوردلاند بميلبو Nordland Akademi for Kunst of Vitenskap (milbu).

- هولندا:

جامعة أمستردام، الدكتور روني فان ودونبرغ Dr. René Van Woudenberg.

- المكسيك:

جامعة ميتروبوليتانا المستقلة Universidad Autonoma Metroplolitana، الأستاذ أنريك ديسل أمبروسيني.

- الأرجنتين:

مركز الفلسفة الأخلاقية ببوينس أيرس Buenos Aires، الأستاذ ريكاردو مالياندي.

- البرازيل:

جامعة بورتو أليغري Porto Alegre، الأستاذ كارلوس سيرن ليما.



الجزء الأول

أسس مدرسة فرانكفورت وبناء نظرية اجتماعية نقدية

«يحركني الوعي أن فكرة الحرية الفردية التي قضت عليها النازية قد تم إحياؤها في قلوب كثير من الناس لمجرد أن المدرسة موجودة. وإذا كانت الستالينية قد تقلدت اليوم دور النازية فإنه في حالة انتصارها في أوروبا، ليس هناك مجال لادنى شك أنها ستهدم كل ما بنيناه، وكل ما يمكن أن نتمناه هو أن ننفذ بجلدنا من جلادي التوتاليتارية الروسية كما تمكنا من الانفلات من أيدي النازية. لكن ربما ما زال هناك متسع من الوقت حتى نعلّم الشباب من الطلاب معنى الإنسانية كما تعلمناه نحن»[1].

ماكس هوركهيمر
مدير معهد البحوث الاجتماعية الشهير
بمدرسة فرانكفورت

---

(1) Albrecht, C. (1999). «Vom Konsens zur Lagerbildung» In C. Albrecht. (dir). *Die Intetellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Campus, Frankfurt am Main. p. 15.
تعد هذه القولة بمثابة الشعار الذي اختارته المدرسة، بحيث وقفت على حد نقيض مع التوجه الروسي الستاليني والرأسمالية الامبريالية، لكن ذلك لا يمنع من القول إن جميع أعضاء المعهد نهلوا من الفكر الاشتراكي ووقفوا بقوة ضد دوغمائيته وحاولوا تجديده إلى حد كبير بعد أن تبنت الحركات الطلابية والعمالية سنة 1969 تحاليلهم ومواقفهم ضد الليبرالية المتوحشة والنزعة الاستهلاكية.

الفصل الأول

مدرسة فرانكفورت ومشروع نظرية اجتماعية نقدية

تصدير :

تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية (Institut für Sozialforschung) رسمياً في ثالث فبراير (شباط) 1923 بفرانكفورت بألمانيا. وقد توخى في بدايته احتضان الأبحاث النظرية الاشتراكية التي أقفلت الجامعة الألمانية الأبواب في وجهها، وكان يضم جملة من المثقفين الذين لم يتبنوا أطروحات الاشتراكية ورفضوا الانضمام إلى الحزب الشيوعي الألماني بعد فشل ثورة 1918 في ألمانيا، يحدوهم العزم لبلورة فحص عميق «لأسس النظرية الماركسية».

وضعت «الحلقة الدراسية الأولى للعمل الماركسي» (erste marxististiche Arbeitskonferenz) سنة 1922 لبنات التفكير في أسباب أزمة الفكر الماركسي وإخفاق ثورة 1918 في ألمانيا، وجمعت ثلة من المفكرين أبرزهم رجل الأعمال البارز فليكس فايل والاقتصادي فريدريك بولوك والمفكر الماركسي جورج لوكاش وريشارد سورج وكارل أوغست فيتفوغيل وكارل شيموكله وفرانز بوركيناو. إلا أن المشروع لم يتكلل بالنجاح، غير أنه يعتبر بمثابة الانطلاقة التي دفعت بعض المشاركين في تلك الحلقات للتفكير جدياً في تأسيس «معهد الأبحاث الاجتماعية» (Institut für Sozialforschung) سنة *1924*.

تولى الإشراف عليه في البداية أستاذ القانون والعلوم السياسية في جامعة فيينا كارل غرونبرغ (Carl Grünberg) (1861 - 1940) أحد أبرز زعماء المدرسة الماركسية النمساوية إلى جانب ماكس أدلر وأتو باور، وكانت مهمة المعهد تنحصر في تعبيد الطريق أمام البحث النظري للمساهمة في «الانتقال من الرأسمالية إلى

الاشتراكية». وكان من أبرز أعضائه الاقتصادي هنريك غروسمان (1881 - 1950) وكارل أوغست ويتفُوغيل (1896 - 1988) المتخصص في تحليل المجتمعات الآسيوية وفريدريك بولوك[2] (المسؤول عن القضايا الإدارية للمعهد) وفرانز بوركيناو.

لم يبلور المعهد برنامج بحث أصيل إلا بتولّي ماكس هوركهيمر الإشراف عليه في سنة 1931، بحيث لم يعد الاهتمام منصباً فقط على نقد الاقتصاد السياسي كأداة تحليل للمجتمع الرأسمالي كما كانت ترى الماركسية، بل اعتمد مقاربات تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية. وهي بمثابة الانطلاقة الحقيقية التي أفرزت لاحقاً ما عُرف باسم «النظرية النقدية». إذاك تجمّع مجموعة من الباحثين (ماكس هوركهيمر (1895 - 1973)، إريك فروم (1900 - 1980)، هربرت ماركوزه (1898 - 1979)، تيودور ويزنغرود أدورنو (1903 - 1969)، إرنست بلوخ (1885 - 1977) ووالتر بنيامين (1892 - 1940)، فرديدريك بولوك (1894 - 1970)، أندريس سترنهايم، كارل لاندور، جوليان غمبيرس، كارل ويتفوغيل، سيغفريد كراكور (1889 - 1966)، ليو لويفنتال (1900 - 1993)، فرانز نيومان (1900 - 1955)، أتو كريشهايمر (1905 - 1954)، فرانز بوركيناو (1900 - 1957)، ومن بعدهم الرعيل الثاني: يورغن هابرماس (1929 - . . .) ألبرت فيلمر، كلاوس

(2) وكجرد للأبحاث التي اضطلع بها أعضاء المركز نذكر بحث هنريك غروسمان: «قانون التراكم وتصدع النظام الرأسمالي» (1929)، وبحث فريديريك بولوك: «تجارب الاقتصاد الموجه في الاتحاد السوفياتي» (1929)، وبحث كارل أوغست ويتفوغيل: «الاقتصاد والمجتمع في الصين» (1931). وهي في مجملها بحوث موجهة لدراسة أنماط الإنتاج، يجمع بينها تطبيق منهج الاقتصاد السياسي. يعتبر مدير المعهد الأول كارل غرونبرغ ناشر موسوعة أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية ابتداء من 1910. وكل هذه الأبحاث كانت جد بعيدة عن المنظور الستاليني السائد في الأحزاب الشيوعية. فلقد كان غرونبرغ ينادي بمادية تركيبية تقوم على تخصصات متعددة عوض مادية تاريخية جلفاء (إلا أن مشروعه لم يتحقق آنذاك)، كما أصدر 20 مجلداً من مجلة «أرشيف» Archiv.

أسس معهد البحوث الاجتماعية بتمويل خاص من فليكس فيل Felix Weil أحد الأغنياء الذي وهبه مبلغ 120000 مارك ألماني. وحصل المعهد فيما بعد على اعتراف وزارة الثقافة في سنة 1923 كمعهد معترف به لتكوين باحثين شباب في ميدان العلوم الاقتصادية والاجتماعية. كان من المرجح أن يتولى الإشراف عليه الأستاذ كورت ألبرت جيرلاغ الذي توفي فجأة سنة 1922 عن عمر يناهز السادسة والثلاثين.

أوف، ألفريد شميت، أكسيل هونيث. . .) تحت يافطة مدرسة فرانكفورت.

أخذ هؤلاء الرواد على عاتقهم متابعة المشروع النقدي الذي أرساه إيمانويل كانط في ثلاثيته (نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم) وتحيين فلسفة التاريخ لدى هيغل بإجراء تعاون وطيد بين الفلسفة والعلوم التجريبية. فلم يقتصر دورهم فقط على الكشف عن دلالة المعرفة في العلوم الإنسانية، ولكنهم قاموا بإنتاج رؤية منسجمة ومتمايزة لتجليات النشاط الإنساني، خاصة لتركيباته الاجتماعية والتاريخية والثقافية بناء على الأبحاث الوضعية التي تتمترس وراء التجربة والملاحظة العلمية الدقيقة.

بناء على ذلك أرست المدرسة منظوراً جديداً يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية، فعوض أن تنخرط بالانتماء إلى المجتمع وتُسلِّم بنظمه، لم تتردد عن نقده والبقاء خارجه، لتقوم بدورها كاملا في النقد كاشفة عن مصادر العطب الذي يطاله وتتوجّه موضوعياً نحو تغييره. يقوم منظورها للنشاط الفلسفي على ضرورة إنتاج فكر تحرري غير أسطوري، يرتبط بشكل وثيق بالعلوم الإنسانية التي تحاول إصلاح ذات المجتمع على ضوء الغايات العقلانية المرتبطة بالفعل التاريخي. على أن يتم ذلك وفق تعاون وثيق بين الفلسفة والعلوم التجريبية تشتغل على الحاضر بوصفه قطب الرحى الذي لا غنى عنه للعلوم الإنسانية.

يرى هوركهيمر أن مميزات الاتجاه النقدي يجب أن تفسر على ضوء المبادئ العليا التي توجّه غاياته وتحكم مساره: مجتمع خال من الاستغلال والفوارق الطبقية، وتحقيق الذات الجماعية الواعية والسعادة للجميع. أما على المستوى الفكري، فالنظرية النقدية تزاوج بين مهامها كفلسفة للمعرفة ووظيفتها الاجتماعية المقرونة بالتفكير في شرطها التاريخي والاجتماعي. ويتبين من الملحق الذي طبع بعد شهور من «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» (1937) أن موضوع النظرية النقدية يتوجّه للإنسان كمنتج لأشكاله الحياتية التي تتمظهر تاريخياً، بمعنى أنها كمعرفة لا تتوخى إضافة معرفة كمية بدورها، بقدر ما تحاول تحرير الإنسان من ربق الاستعباد الذي أثقل كاهله. (1973: 80 – 82)

وعلى العموم أثارت تسمية مدرسة فرانكفورت كثيراً من الجدل، لأن توجهات مؤسسيها لم تكن دائما متجانسة ومتساوقة بالشكل الكافي. بل سلك أعلامها هوركهيمر وبولوك وأدورنو وليو لوفينتال وماركوز وفرانز نيومان وأتو كريشهايمر

وأرنست بلوخ وفالتر بنيامين مسلكاً متنوعاً ومختلفاً في آن. خاصة بعد أن وصلت النازية والستالينية إلى الحكم وإعلان الحرب العالمية الثانية وأفول مشروع الثورة الاشتراكية. ثم إعلان هوركهيمر وأدورنو حجب ثقتهما عن المشروع الأول الذي رواد تأسيس المعهد (جدلية التنوير 1974 : 6)، أي مشروع تأسيس معرفة تحررية تقوم على ربط الفلسفة بالبحث التجريبي.

ونلاحظ اليوم أن حال الرعيل الذي خلفهم لم يختلف عنهم (يورغن هابرماس، ألبرت فيلمر، كلاوس أوف، كلاوس غينتر، أكسيل هونيث، ترنت شروير. . .)، إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية الاهتمامات النظرية أو مدى استمراريتهم في الاتجاه نفسه أو لا. فالمدرسة لا تعتمد منطلقات فكرية صارمة أو أفكاراً دوغمائية، فهي مفتوحة ومتجددة بتجدد المواضيع التي تطرق بابها. لذلك يدور الحديث اليوم عن مشروع مدرسة ثالثة تزاوج بين إرث الرواد والإضافات التي راكمها هابرماس وجيهها البارز، وأبرز ممثلي هذا الاتجاه: (أكسيل هونيث (مدير المعهد الحالي)، نانسي فرازير، ألبرت فيلمر، روبرت ألكسي، إدغارد فاي، سيلا بنحبيب، كلاوس غينتر، كلاوس أوف، ماتياس كيتنر، كاتياس لوتز- باكمان، مارسيل ناكي، برنهارد بيتر. . .).

أما عن أبرز الفرضيات التي تتنازع هذا الجدال، تدافع الأولى منها عن مشروع موحد وتواسم مشتركة بين جميع أعضاء المعهد، بينما الثانية تركز على التوجهات المتباينة داخل المدرسة. وعلى الرغم من هذه الأسئلة الوجيهة يمكن الانطلاق من فرضية أخرى تبين أن المدرسة النقدية كما صاغها ماكس هوركهيمر (1895 – 1973) أرست على الرغم من ذلك برنامج أبحاث وتوجه نظري جوهري يمتلك قواسم مشتركة وإن ظل في سيرورة متحولة.

مشروع النظرية النقدية الاجتماعية ومنطلقاته الفكرية:

لقد حاول كارل غرونبرغ المدير الأول للمعهد جاهدا الخروج من قمقم مادية تاريخية جلفاء إلى أفق أكثر رحابة يقوم على نظرية مادية تركيبية متعددة المشارب والاختصاص، عمادها الفلسفة والعلوم الإنسانية التجريبية. إلا أن مشروعه لم يتبلور بما فيه الكفاية، إذ ساءت حالته الصحية سنة 1929 بعد أن أصيب بجلطة في الدماغ ولم يتوفر للمعهد آنذاك اتجاه نظري مكتمل ومنهج محكم.

على أن وصول هوركهيمر إلى إدارته، سيشهد تحولاً هاماً في منظور المعهد للعمل الاجتماعي والفلسفي. إذ دافع أقطابه عن استقلالية المعهد عن العمل السياسي المباشر، وفي الوقت نفسه وقفوا ضد نظرية الفن من أجل الفن. مما فتح المجال لرؤية جديدة دشنت مشروع نظرية نقدية للمجتمع.

فالبحث الاجتماعي Sozialforschung أصبح يتطلب تفاعل الفلسفة والعلوم الاجتماعية التجريبية، وغدا المطلوب دراسة مجمل الأعمال الإنتاجية الإنسانية لمعرفة مدى مسايرتها لمتطلبات العصر فكرياً واجتماعياً والتأكد مما تحبل به من قيم. وهذا المنظور هو السبيل الوحيد في نظرهم لبلورة نظرية مادية ونقدية للمجتمع، يقوم فيه العلم بدورين متساوقين، فهو في الوقت نفسه وسيلة إنتاج وقوة منتجة للقيم الاجتماعية.

قام المعهد بإجراء أول بحث تجريبي ميداني جد طموح اختص بدراسة التكوين النفسي للعمال المؤهلين والأجراء (قام البحث على 1100 استمارة)، إذ إن التحولات التي كان المجتمع يمور بها آنذاك بدأت تؤكد ازدياد نسبة الأجراء مقابل عدد العمال في عدة مجالات إنتاجية بما فيها الصناعة الثقيلة والمناجم. مما بدأ ينذر بأن المجتمع الصناعي قد أقبل آنذاك على تحولات جسيمة سيشهدها برمته بعد حين، وبمثابة استشراف دقيق للاتجاه الذي يتوجه نحوه، بحيث فسر سيغفريد كركاور Siegfreid Kracauer أحد الباحثين المقربين من المعهد سر تلك التحولات الجارية بقابلية شريحة الأجراء لتقبل قيم المجتمع البورجوازي بالربط الذي حصل بين التخصص الدقيق الذي أتاح تكرار آليات إنجاز العمل التقني من جهة، والإغراء الذي يمارسه نمط العيش البورجوازي عليهم من جهة أخرى.

ولقد أغنى أدورنو وهوركهيمر هاته الإرهاصات فيما بعد، بالربط بين مشروع التحكم في الواقع الخاص ببرنامج العقل الأداتي الذي وضع نصب عينيه التحكم في الطبيعة، والاستعباد العملي الحاصل للإنسان في جميع مجالات نشاطه. فكلاهما يشتركان بشكل حميمي ووثيق في محاولة تشديد القبضة عليه والاستفراد به وتكبيل حريته وبالتالي إلغاء إنسانيته، بحيث يوحد هذا المشروع الإنسان والأشياء قسراً، ويوجههم نحو أحادية صماء لا دفء ولا حرارة فيها، تلغي الاختلاف والتعدد، إذ ليس له من أفق إلا منطق الهيمنة والتسلط. وبالتالي فهو غير مبال على الإطلاق بالروابط والوشائج التي تقوم عليها العلاقات الإنسانية. ومما زاد الطين بلة، تبني

أدورنو وهوركهيمر لموقف أكثر راديكالية عندما اعتبرا أن تلك الهيمنة موجودة في صلب العقل ذاته، ولا تنحصر بالضرورة في العقلنة الحسابية إحدى سمات العقل الأداتي.

فالنقاشات الجارية آنذاك حول قدرة أو عدم قدرة الحركات الاشتراكية على تجاوز أزمتها، لم تكن لتثير شيئاً في مخيلة الأجراء والموظفين الذين أصبحوا مشدوهين إلى النظام الرأسمالي نموذجهم المحتذى بعد أن أخذت صناعة الترفيه والتسلية بعقولهم. وهو المنحى نفسه الذي سيسيطر على العمال بعد أن شلت قدرتهم على التمييز، وأخلد وعيهم لسبات عميق تحت تأثير إخضاع حياتهم لنمط الاستهلاك الذي كيفته المؤسسات الإدارية والبيروقراطية والإعلامية ووسائط الصناعة الثقافية.

تبنّى هوركهيمر مسلّمات كركاور وفروم بعد أن تأكد لديه البؤس المادي والثقافي الذي يرزح تحت وطأته العمال والأجراء.

ولعل أهم ما يذكر لخلاصات هذه الدراسة أنها لم تكن تشاطر تفاؤل الأحزاب الاشتراكية والثورية السائدة آنذاك التي كانت ترى أن يوم الخلاص قريب، لا سيما أنها لاحظت أن الأسير يحمل بمعنى من المعاني ثقافة الجلاد، مثقل بأصفاده ومُدجّج بها حتى النخاع. فقد أصبح الأجراء والعمال يتدثّرون بقيم وحاجيات روحية زائفة تكبل سلوكهم وتروض عواطفهم، ومجرد ذوات تعاني من زيف فكري حاد، لن تتوانى فيه الأغلبية منهم تحت هذا التخدير عن مقاومة أي تغيير لصالحهم، بل وتسليم المدافعين عنهم إلى الجلاد النازي.

ذلك أنه لأول مرة خرج أعضاء المعهد عن المألوف الذي علكته الألسن وألِفته التحاليل، إذ اختلف موقفهم عما تبناه ماركس الذي كان يظن أن البؤس المادي والثقافي والاستلاب يؤدي لا محالة وميكانيكياً إلى تجاوز النظام الاجتماعي السائد. فهوركهيمر شكك في ذلك بقوة لأن الواقع آنذاك كان يكذب حدوث ذلك واستحالته، على الرغم من إيمانه النظري به على الأقل.

كانت حصيلة دراسة الأوساط العمالية والمهنية نذير شؤم نزلت كوقع الصاعقة على أعضاء المعهد، الأمر الذي لم يشجع إريك فروم وهوركهيمر على تعميم نشر نتائجها بشكل أوسع، مخافة أن يساء فهمها من طرف أنصار التقدم والتحرر أو يستفيد منها خصومهم.

فالنتائج كانت تشي باستحكام آليات التسلط على أذهان العمال والأجراء والتغلغل فيها، وهو ما كان يشير ضمناً في وقت مبكر إلى سقوط مشروع القوى التحررية.

لم يحتج الأمر انتظار سنوات، فسرعان ما وصلت النازية والفاشية إلى الحكم، واضطر أعضاء المعهد إلى الرحيل قسرياً بعد حل المعهد عام 1933. فتفرق أعضاء المعهد بين جنيف وباريس ولندن التي كانت تضم فروعاً للمعهد، بيد أن الفرع اللندني أغلق أبوابه سنة 1936، ولم تفلح جهودهم في نقل المعهد إلى سويسرا وفرنسا وبريطانيا. إلا أن جهود مندوب المعهد جوليان غومبيرز لنقله إلى الولايات المتحدة تكللت بالنجاح بعد قبول الإدارة الأمريكية استضافته على أراضيها، إثر الدعم المالي الذي واصل فليكس فايل (ابن هيرمان فيل ممول المعهد وأحد مؤسسيه الأوائل) تقديمه للمعهد على الرغم من الأزمة الخانقة التي كانت تتخبط فيها السوق الاقتصادية العالمية عام 1929.

وقبل أن نعرض بتفصيل لوضع مدرسة فرانكفورت في المهجر، يجب أن نكشف في البداية عن ملامح المشروع الذي صاغه الرعيل الأول، وهو مشروع مزدوج تمثلت أولى حلقاته من ناحية في بلورة فلسفة اجتماعية تتعاون مع تخصصات مختلفة، بهدف إغناء موضوعاتها وإشكالياتها من ناحية أخرى.

تمثلت غاية هذا المشروع المزدوج في الربط بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية بطريقة محكمة، غير أن العراقيل التي صادفته على المستوى النظري والتقلبات المفاجئة التي اعترضت باحثي المعهد وجّهت مجرى الأمور في اتجاه لم يكن متوقعاً. فالسياق التاريخي الذي صاحب ولادة الأبحاث الأولى كان في غاية الصعوبة. إذ إن المعهد تم تأسيسه في ظل جمهورية فيمار الضعيفة وظروف تنذر بتقلبات سياسية غاية في الخطورة، كما أن الماركسية التي كانت ترشد خطواته النظرية عرفت تأزما ومحاولة تجديد هامة مع صدور كتاب جورج لوكاش (1885 - 1979): **التاريخ والوعي الطبقي** (1923) وكتاب **الماركسية والفلسفة** (1923) لكارل كورش (1886 - 1961).

تخللت ولادة الوعي الحديث لأول مرة بروز أعراض سيرورة تقهقر جوهرية في زمن كان حتى ذلك الوقت يعرف دينامية تاريخية توحي بالتفاؤل على الأقل، يمكن إجمالا القول إنها كانت تسير على درب التقدم. ففشل الثورة الاشتراكية في

أوروبا الغربية والنزوع الاستبدادي الذي أحكم قبضته على الاتحاد السوفياتي، كما ظهور الأنظمة الفاشية في العديد من بلدان أوروبا وتحنيط الماركسية كمومياء في المتاحف من طرف مثقفين أصبحوا في خدمة أمراء الأحزاب البروليتارية الجدد، ضاعف من الحمل الثقيل الملقى على كاهلهم وطرح عليهم عبء الإجابة عن تلك الأسئلة الجديدة والحادة.

وهذا ما نستشفه من وراء فكرة «الفلسفة الاجتماعية» التي كانت تحمل في طياتها إرادة إعادة بلورة مبادئ المادية التاريخية من جديد عبر استلهام روح الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وخاصة كانط وهيغل. يحضر في هذا الصدد التأويل الذي قام به كل من كورش ولوكاش للخروج من الماركسية الميكانيكية التي أغرقت الأممية الثانية في وحل آسن، وذلك من خلال إعادة الحرارة إلى شرايين الاشتراكية عبر العودة إلى الديالكتيك الهيغلي من ناحية، وبصفة أقل إلى السوسيولوجيا الفيبرية.

ولإبراز خصائص النظرية النقدية تجب الإشارة إلى المنعطف التاريخي الذي شكله كتاب **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** (1937) التي يحدد أسسها كالتالي: «يتميز هذا التوجه النقدي [. . .] بشكه المطلق في معايير السلوك التي تقدمها الحياة الاجتماعية للفرد».

يشير الفرع الأول من العنوان إلى النزعتين العلموية والتجريبية اللتين تستكينان فقط إلى جمع المعلومات والوقائع وتصنيفها، وغالباً ما توليان قيمة مبالغة فيها للأمور الجزئية والثانوية. وعموما تقوم عناصر النظرية التقليدية على أدوات منهجية تم اعتمادها في ما أطلق عليه لوكاش بعلوم البورجوازية (علم النفس، علم الاجتماع. .) واعتدنا التعامل بها مثل: مجتمع مقابل جماعة، ثقافة مقابل حضارة. . . وكلها مسلّمات نظرية صيغت في أبراج عاجية تحاول رصد ظواهر المجتمع وقوانينه لتقوم بإصدار فرضيات وتأكيد قيم أو صياغة سلوك. فالنموذج الذي تمتح منه علوم الروح (العقل) «Geisteswissenschaften» فرضياتها يستند إلى علوم الطبيعة «Naturwissenschaften»، التي تقوم على تصنيف الظواهر والملاحظة والتجريب، وتسقط نظرتها إلى الطبيعة على الإنسان، بحيث يضيق جوهر الإنسان ليقتصر على إعادة إنتاجه.

فمجمل النظريات التقليدية (علم التربية، علم النفس، علم الاجتماع، العلوم السياسية. . .) تقوم بإصدار معارف ينظر إليها بعين الرضى من طرف النظام القائم

في المجتمع لأنها تحرص أصلا على ديمومته، فهو يستمد شرعيته منها، وهي بدورها تستمد شرعيتها منه.

في نقد النزعة الوضعية الحديثة والتجريبية:

وجّه الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت انتقاداته الحادة إلى النزعة العلمية المفرطة وأنساقها التي تحولت إلى أيديولوجيات تستند إلى يقين معرفي ومعتقدات إيمانية. فكلها في نظرهم قد غدت أنظمة معرفية مغلقة تعتمد أشكالاً تنظيمية جد مقننة للحياة الاجتماعية، وحمّالة قيم وسلوكيات تنافح وتدافع عنها، من خلال إسقاط آليات فهم الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية. بمعنى أنها أصبحت أيديولوجيات شمولية تنظم علاقات الإنسان بالإنسان والإنسان بالأشياء، مما حدا برواد مدرسة فرانكفورت رصد تحول العقلانية الغربية إلى أيديولوجيات شمولية، ومنه أسباب انتقادهم علانية العقلانية كأيديولوجيا[*] ومحاولة الكشف عن مكامن التسلط فيها ومحاربة نزعتها الوثوقية.

ومن بين أُولى المهام النظرية كانت محاولة الكشف عن المصلحة في كل نظرية علمية والمصلحة الاجتماعية التي ولّدتها، الخطوة الأولى التي تُبين التوجهات القيمية وتحدد نوعية الترابط المعقود بين نظرية العقلانية ونظرية المجتمع. وكلاهما بطبيعة الحال مندرج في سياق الصيرورة التاريخية التي أنتجتهما. فالعقل يتحقق

(*) إذا كان الفرنسي ديستون دوتراس أول من استعملها في بداية القرن الثامن عشر بهدف الفصل بين عالم الأفكار والعالم المحسوس، فإن استعمالها سيصيبه تعديل هام على يد ماركس وإنجلز الذي رصد لها استعمالاً يفي بالإشارة إلى الوعي الخاطئ أو مجموعة الأوهام والأفكار التي لا تقوم على بينة ولا على أي أساس منطقي وعلمي مقبول. وهي في مجملها نظام الفكر والقيم الذي تعمل الطبقات الحاكمة على ديمومته وتسيده من دون سواه في المجتمع. وقد تتم عملية التخلص منه إذا حاولت الجماهير المحرومة بناء منظومات رمزية وقيمية مضادة قادرة على الوقوف في وجه الفكر السائد في المجتمع، وهو ما حاول المفكر أنطونيو غرامشي التنظير له من خلال إيجاد نظرة للكون والحياة خاصة بالطبقات المحرومة، بحيث تستطيع جموعها صياغة نظرية في الفن والقانون وجميع مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية مخالفة لما هو سائد. مما يجعل الأيديولوجيا عنده نظرة للكون والحياة. وحاولت مدرسة فرانكفورت أن ترسي نقدا للأيديولوجيا من خلال منظور يطهرها من الزيف والإثارة وتكييف الأذواق والمشاعر الذي يحبل به المجتمع الصناعي الذي يسيطر عليه العقل الأداتي والحسابي. فالإيديولوجيا أصبحت منظومة قيم، فيها العديد من المفاهيم والمصطلحات والممارسات تطمس الواقع وتزيف حقائقه.

ويتجدد ويتحول داخل التاريخ، وعقل الإنسان يتحول بالمنطق نفسه. فالعقل بالمفهوم الهيغلي يتحقق في التاريخ وليس خارجه.

لذلك صبَّ أعضاء المعهد جهدهم لفهم تاريخي للإنسان ينير له الطريق ويحقق المصلحة العامة المنشودة، وإذا شئنا استعمال تعبير مدرسة فرانكفورت، قلنا تحقيق تفاعل العقل والمصلحة بواسطة ربط الممارسة بالنظرية. فلا جدوى من نظرية تعلو على الواقع، كما لا مصلحة أيضاً في العقلانية الأداتية التي تُستخدم لنسخ الفرد على منوال يخدم مصالح النظم الاجتماعية القائمة التي تسلبه حريته وتكيف ذوقه وتشل تفكيره.

فالمعرفة العلمية التي سخّرت لفهم الطبيعة والتحكم فيها تم استخدامها أيضاً للتحكم في الإنسان، بمعنى أن منطق النظام الذي تصوره الإنسان للسيطرة على الطبيعة، تم نقله بالكامل للتحكم بالأفراد والجماعات. وهذا ما يتبادر إلى ذهننا عند فحص مختلف التنظيمات القانونية والإدارية وأشكال الترشيد والضبط والتقنين والعقلنة لمختلف جوانب الحياة في العالم المعاصر، فكل هذه الآليات تعمل وفق نظمها ومنطقها الداخلي وتكرارها يُكرر إنتاج المجتمع طبقاً لمقاسات ومواصفات معينة. لكن مدرسة فرانكفورت ترفض أي تناظر أو تماثل تجريبي قد يعقد بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية، يمكن صياغته في قواعد وقوانين. فقواعد السلوك البشري لا تمت بصلة للقواعد التي تتحكم في ظواهر الطبيعة.

الأمر الذي حدا برواد مدرسة فرانكفورت للوقوف جنباً إلى جنب لمعارضة الوضعية(*) والتجريبية(**) والنزعة التقنوعلموية الجامحة في حدود عواقبهما وآثارهما الاجتماعية والثقافية.

(*) إن أحد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الوضعية ادعاء الحياد وعدم الانحياز، بوصفها تياراً يضع فصلاً حاداً بين القضايا العلمية وأحكام القيمة. وما تؤاخذ عليه كثيرا هو عدم امتلاكها لتصور يوجه أسئلة وغايات البحث من جهة، كما نزعتها الرافضة للفلسفة ومحاولة فصل المعرفة عن الإطار الاجتماعي من جهة أخرى.

(**) تؤمن النزعة التجريبية بالملاحظة والاختبار، وتقوم على تقنية الاستمارة وإحصاء النسب والمعدلات والمقابلات، بحيث لا وجود لإطار نظري داخلها. كما تقصر توجهها على دراسة الجزئيات وعلاقاتها السببية وغياب الرؤية الكلية لظواهر المجتمع. بدين هذا المنهج بالدراسة الكمية وما يميزه أيضا تنافر اختصاصاته وتعددها (فداخل علم الاجتماع التجريبي نجد في الوقت نفسه علم الاجتماع القروي، علم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع الصناعي... دون أساس فلسفي عام.

ولعل ما يميز هذا النقد العنيف محاولة الكشف عن العقلانية (بوصفها آلية للهيمنة والتسلط) التي يتطور بها العقل التقني تحت ستار العلم من أجل العلم وبدعوى الحياد والموضوعية العلمية.

يمكن أن نجمل الاعتراضات والنقد العنيف الذي قام به كل من هوركهيمر وأدورنو وماركوزه في العناصر التالية:

- لا تحفل النزعة الوضعية الحديثة إلا بالتجربة الخالصة والمحضة، ووحده التجريب الذي تقوم به العلوم الحقة يستحق لقب «المعرفة»، وما عداه يُلقى به في قمامة التاريخ.
- تنادي النزعة الوضعية والتجريبية بالوقوف عند حد المعاينة والملاحظة والاختبار، فالمستقبل يمكن التكهن به كتكرار محتمل لما هو موجود أصلاً. وطبقاً لهذا المنطق لا يمكن أن توجد أشكال جديدة ومغايرة للوجود بالنسبة للفكر التجريبي، بل يعتبر ذلك مدعاة للحفاظ على الوضع القائم والمصالح المهيمنة فيه. ومع ذلك تعتبر التجريبية نفسها محايدة، غير أن حيادها يخدم الوضع القائم والقائمين عليه، وتجد حرجاً كبيراً في تبرير رؤيتها المنفعية للحياة.
- أصبحت التجريبية آلة لترتيب الوقائع وتصنيفها، لأنها ترى مجمل أشكال الوجود ثابتة وقارة بدعوى أن عناصره تخضع لنظام عام.
- مؤدى هذا التوصيف أن تصبح الفيزياء العلم الكوني وأساس جميع أنظمة الفكر الأخرى، بحيث لا تعدو أن تكون المعرفة أوّلاً وقبل كل شيء أقنوماً للعلوم الحقة (الطبيعية)، وهي بذلك غير تاريخية وغير نقدية.
- تنظر النزعة الوضعية للحاضر كحدث قد تم إنجازه، وتتنصل كليا من تغييره.
- ترفض النزعة التجريبية مفهوم «الذات»، فالفعل الواعي والمرغوب فيه هو الذي يتطابق مع اطراد وانتظام السلوكات الإنسانية فيما بينها، وهو إحدى نتائجها. والذات غائبة كليا من دائرة مفاهيمها ومصطلحاتها.
- تتوخى التجريبية في ميدان العلوم الاجتماعية توقع سلوكات الأفراد والجماعات، ولهذه الغاية يتم القيام بتجارب جد معقدة لدراسة مختلف الاتجاهات التي يمكن أن تتجه إليها تلك السلوكات، حيث ليس هناك فرق بين الذات وموضوع

المعرفة. وما يهمها ليس دراسة تكوّن المجتمع البورجوازي، إنما عرض أشيائه وموجوداته وأفراد المجتمع ذاتهم، بوصفها مجرد أشياء ووقائع وأرقام وبيانات ومعدلات.

- تعلن السوسيولوجيا التجريبية «أن كل ما يمكن ملاحظته لا يعدو أن يكون في نظرها أشياء ومحض أشياء».

- يمكن تلخيص طرق المنهج التجريبي عبر ثلاث مراحل: 1) ملاحظة الوقائع، 2) ترتيبها، 3) رصد التكهنات والتوقعات الممكنة. وهذا ما يقدم تفسيراً مشوهاً للعالم بسبب هذه الأقانيم الثلاثة الموضوعة «للواقعة» و«المعطى» الذي بدأ دورها يتضخم شيئاً فشيئاً، في الوقت الذي لا نشهد فيه أي إشارة تذكر «للذات» في النظرية. وفي الواقع أن هذا التنكر هو ما يجعل التجريبية بصفة عامة، وعلم الاجتماع التجريبي بصفة خاصة غير قادرين بالمرة - بوصف الأفعال الاجتماعية حصيلة صيرورة حية لفعل الأفراد - على فهم الحاضر كنتاج مغترب لأفعالهم.

يشدد هوكهيمر في هذا الصدد على أن الحدث المُباشر أو المُعطى الفوري، تم اعتمادهما من طرف العقل التجريبي كمسلّمات أجدر من غيرها بالاهتمام والمحدِّدة لفهم الظواهر في آخر المطاف. غير أن كلاً من «المعطى» و«الواقعة» أو «الحدث» في الواقع مجرد توابع أو مجرد وسائط في دائرة الفعل الاجتماعي وتفاعلاته. وهو بهذا المعنى يحيل على كانط الذي يرى العالم الذي نعاينه، ما هو في الحقيقة إلا نتيجة لعقلنا ومن صنع أيدينا. (ما يحققه العقل في التاريخ بحسب هيغل).

- تؤدي كل هذه المواصفات بالمعنى الوضعي والتجريبي إلى التخلي عن نقد المجتمع وطرح أهداف إنسانية عليا للتحقيق، فالنقد لم يعد له من مصداقية وكل من المعرفة والفكر شأنهما شأن العلم لم يعد لهما من غاية إلا إعادة إنتاج المجتمع. فإذا كان الإيمان بالعلم قد أدى إلى رفض تمجيد الميتافيزيقا والتأمل المجرد، فإنه في الوقت نفسه وقع في حبال تمجيد الفيزياء والنزعة التقنوعلمية.

- يرفض أقطاب المدرسة النقدية وبشدة النظر إلى الوجود الإنساني كمجرد تجربة في المختبر. فوسط هذا الهوس التجريبي هناك صعوبة كبرى تتمثل في اندماج الإنسان وتكيفه مع محيطه مخافة الزوال والاندثار والموت المحقق. ينتبه أدورنو لهذه الصعوبة لأن الفكر التجريبي - خاصة العلم - ساهم وأتاح بشكل كبير

الحفاظ على النوع الإنساني وهيّأه أكثر من غيره للتكيف مع محيطه البيئي. لكن ما يخشاه أدورنو هو تحوّل هذا التكيف إلى معيار في حد ذاته، حيث أصبح يمثل اليوم هيمنة علاقات التشيؤ والتبعية طبق ما يجري العمل به في المنظور الصناعي، فالآلة قد استعبدت الإنسان نفسه وأصبحت باعثاً على القلق ومصدراً للهواجس التي تقض مضجعه: فالتكيف ولا شيء غير التكيف مع «عالم التقنية الصناعية» أصبح الشعار الأوحد للنزعة الوضعية ويافطتها المحببة.

- لا تقف النظرية النقدية مكتوفة الأيدي أمام هذا الوضع، فهي ترى بأن إعادة إنتاج المجتمع بهذه المواصفات وتصوير التكيف والاندماج كضرورة قصوى لا مفر منها، لا يجب أن يحجب عنا أن هذه الضرورة خادعة وأن المجتمع قائم على صنمية السلعة (بالمعنى الماركسي) وتَسيُّد النزعة الاستهلاكية، على نحو أصبح فيه التقدم التقني تراجعاً، والبربرية شيئاً معتاداً وعادياً.
- يجنح أدورنو لاختيار طريق وسط يقبل بمراكمة الخلاصات عن طريق الوقائع التجريبية والملاحظة العيانية، دون التخلي عن مجهر نقد التجريبية ومناهجها. وبإيجاز لا يمكن أن نقوقع المجتمع في تفسيرات مبسطة، جذابة ومعدلات رياضية وإحصائية.

«فالمجتمع يحبل بالتناقض وإن كانت إمكانية معرفته معرفة دقيقة واردة، غير أنه لا يمكن أن نتجاهل في الوقت نفس عقلانيته ولاعقلانيته، فهو نظام صارم بالشكل نفسه الذي هو في غاية الضعف. إذ يخضع أحيانا لطبيعة عمياء وأحيانا أخرى للوعي. «وغالباً ما نجد فيه عناصر غير متزامنة وعتيقة وبقايا من المجتمعات ما قبل ـ الصناعية، وكلها جزء منه». لذلك لا يمكن أن نحلل المجتمع الرأسمالي طبقاً لمبدإ واحد، كيفما كانت أهميته لأن الحياة الاجتماعية متناقضة، ويجب أن ننظر إلى هذا التناقض كضرورة، ضرورة تخضع بطبيعة الحال للعقلنة. مما جعل هابرماس فيما بعد يردد «أن القسمات المكونة لهذا النمط من الإنتاج، تلقي بالأضواء أيضاً على التشكيلات الطبقية التي كانت قائمة فيما سبق من مراحل»، «وأن تشريح المجتمع البورجوازي هو مدخل أساسي لتشريح المجتمعات ماقبل الرأسمالية».

- يذكر أدورنو بأن علم الاجتماع النقدي نقد ذاتي لعلم الاجتماع (كنقد للمجتمع)، وبوصفه أيضاً نقداً للأيديولوجيات التي يعتمر بها المجتمع. وأي

سفسطة عن حياد العلم فهي فرقعة في الهواء. «فالفرق بين سلوكات تقيّم وأخرى حيادية خاطئ في نظره، باعتبار أن «الحياد» كقيمة معيارية تشيؤ ليس إلا. غير أن الفصل بينهما صحيح ما دام العقل لا يمكنه التخلص من هذا التشيؤ كما يريد أو كما يحلو له».

- إن مفهوم القيمة جديد نسبياً (بحيث لا نعثر على أي إحالة له في نصوص كانط وهيغل)، «حيث تم تشكيل مفهوم القيمة بناء على علاقات التبادل ـ الوليدة في المجتمع الصناعي ـ أي أن الكائن أصبح يرى نفسه في ميزان الآخر. وأصبح الكل ينطبق عليه ذلك ويخضع للوظيفية، وقد تحول ما هو من «أجل الآخر» إلى شيء في ذاته، وأصبح فيما بعد «جوهراً» نقيس به الأشياء والأفراد.

وبهذا المنظور يصبح مفهوم القيمة حبيس وعي خاطئ لأنه يتشكل بحسب المصالح المهيمنة التي تحدد تلك القيم المزيفة. (أدورنو، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، (منطق العلوم الاجتماعية) (1962 ص. 560)، (طبعة 1972).

- لا يتشكل علم الاجتماع حول مشاكل القيم والحياد، فهو يتشكل في النقد وعبر النقد للحياة الاجتماعية، ليصبح وعي المجتمع بحاله والكاشف عن كل تناقضاته وضروراته.
- إن تجربة التناقضات الاجتماعية هي المنطلق في ذلك، وإذا كان المجتمع يشكل أفراده بدرجة كبيرة وعلى نحو عميق، فذلك لا يعني تحولهم إلى مجرد أشياء ووظائف له. فهم بدورهم يؤثرون فيه وهكذا دواليك.
- نفهم من هذا كله أن النظرية النقدية ليست مسؤولة عن التسليم بهذا الوضع السديمي كقدر لا مفر منه، لأن رفض النقد يعني استفحال اليأس في مجتمع مشلول غير قادر على الحركة.
- إذا استسلم علم الاجتماع لهذا الوضع وأقام عليه برامجه، سيتحول إلى مجرد تبرير لشرعية ما هو موجود وسائد في المجتمع.
- لقد تحول التقدم في العالم المصنع إلى تقدم للاحرية واغتراب الفرد.
- يترجم «معهد البحث الاجتماعي» (Institut für Sozialforschung) مفاهيمه النظرية بالتحقق منها تجريبياً، كما يخضع التجربة للمراقبة والتدقيق، شأنها شأن الأسئلة والأفكار التي توجّه البحث التجريبي.

- يرد أدورنو الاتهامات الموجهة ضد النظرية النقدية بوصفها نظرية تعادي العلم وضد النزعة التجريبية أو ضد البحث الميداني، بحيث يؤكد أنه ليس هناك من عداء أو رفض للتجريبية في حد ذاتها.

في المقابل، إن مصطلح النظرية النقدية كما يحدده هوركهيمر لا يجب فهمه كنقد مثالي كما تَمَثّله العقل الخالص عند كانط ولا كديالكتيك كما مورس في نقد الاقتصاد السياسي، فهو يقدم بصفة جوهرية نظرية جدلية للمجتمع. يعني ذلك رفض الرؤية الميتافيزيقية القائمة على ثنائية الذات - الموضوع ورفض التوجه العلموي الذي يدعي فهم الظواهر الإنسانية على غرار فهم العلوم الحقة للطبيعة، كما يرفض أيضاً تحليل المجتمع بطريقة حيادية.

إن الغاية الأساسية التي تدور حولها النظرية النقدية تكمن في عدم وقوع الإنسان في براثن أفكار جاهزة وسلوكات تفرضها أو تقترحها عليه مؤسسات. فعلى الإنسان أن يتعلم أن ما يقوم به يومياً هو ثمرة أفعاله ذاتها. والنقد يعني عند هوركهيمر: «المجهود الفكري والعملي المقدم لعدم تقبل الأفكار المهيمنة وصيغ السلوك الجاهزة والعلاقات الاجتماعية بمقتضى العادة ودون تفكير، بحيث إن الجهد يجب إن ينصبَّ على ربط مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية بالأفكار العامة، كما أهداف المرحلة واستنباط تكويناتها وتحليل أسُ الأشياء، أي باختصار معرفتها بعمق» (الأعمال الكاملة،ج 4، 1940: 350)، (طبعة 1988).

يقول هوركهيمر: «تنخرط النظرية النقدية في المجهود التاريخي لخلق عالم يتماثل مع حاجيات وطاقات الإنسان» (1937)، وتطويرها يعني الاشتراك في صيرورة تحرر الإنسانية.

وهذا التموقع مزدوج لأنه يرفض النزعة الميتافيزيقية والنزعة العلموية. فالأولى تحليل للفكر بالفكر دون مراعاة التكوينات الاقتصادية والاجتماعية، والثانية تتغلف بالتجريبية ومغرقة في النزعة الحيادية.

تقوم حقيقة التناقض عند مدرسة فرانكفورت مع التوجهين على رفضهما الاندماج في الزمكان الذي يحدد رؤيتهما التاريخية والمنطلقات والأهداف، ومن خلاله نتبين أن خط المدرسة النقدية ينسجم مع رؤية فكرية تاريخية محددة ومقرون بانشغالات وهموم الواقع الذي ظهرت فيه ولا تستعلي عليه. فمهنة المُنظر النقدي

عند أعلامها لها مهمة القيام بـ«معركة» واسعة «يعد الفكر أحد تجلياتها»، وليس «نشاطاً مستقلاً ومنعزلاً عنها» (هوركهيمر 1974: 38 و49).

وللإجابة على مطلب تحرير الفكر من انعزاليته وانكفائه على ذاته وربطه بالقضايا الاجتماعية، تبرز أهمية صياغة برنامج كشف مكامن العطب في الواقع وتناقضاته بدراسة كافة تمظهراته ومستوياته. بدأت معالم هذا التوجه تتحدد بوضوح منذ الخطاب الافتتاحي الذي ألقاه هوركهيمر سنة 1931، باعتبار أن هذه المهمة ليست وقفاً على تخصص واحد، وعلى الفلسفة أن تترك ادعاءاتها الوثوقية القائمة على منطلقات فكرية قَبْلية حتى يسهل عليها تولّي التنسيق بين مختلف التخصصات.

وما يقصده هوركهيمر بالذات هو رفض تقسيم العمل الذي وضع للفلسفة مهمة بلورة مفاهيم مجردة تُحَلِّل الكليات الاجتماعية، وهي في مأمن من طعون قد توجهها لها العلوم التجريبية، بحيث إن بحوثها الميدانية كانت تختص آنذاك وفي أحسن الأحوال بتطبيق تلك المفاهيم.

ولتجاوز فوضى التخصص الدقيق الطاغي على الساحة العلمية والتجريبية السطحية، يجب على الفلسفة الاجتماعية بوصفها صلة الوصل بين جل النظريات ذات البعد الكوني، أن تكون قادرة على التأثير بمنطلقات تبرر مصداقية أبحاثها، وتنفتح على العالم بشكل يُعرضها بدورها إلى التأثر والتحول بفعل تطور الدراسات الميدانية.

لذلك يدعو هوركهيمر إلى «تكوين جماعة بحث دائمة يشترك فيها الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد والتحليل النفسي والمؤرخين، [...] تباشر الأسئلة الفلسفية الكبرى التي تخالج أذهانهم بواسطة مناهج علمية مدققة، تدقق الأسئلة وتغيرها بحسب موضوع عملهم وتجدد المناهج من دون أن تغيب عنها الكونية» (هوركهيمر 1978: 74 - 75).

لا شك أن هذا المنحى النقدي الذي وجّه برنامج المعهد في البداية حاول الجمع بين تخصصات مختلفة، ويعد بمثابة الأساس الذي تحلق من حوله العديد من منظّري المدرسة النقدية.

على أني أود أن أقول إنه إذا كان صحيحاً أن المشروع قد أخفق في تحقيق النجاح المرجو وتبدّلت تقاسيمه ومحتوياته واختلفت السبل برواده، فإنه سمح

بظهور تقاليد فكرية ومنهجية عمل في إطاره، على الرغم من الجدل والاختلافات والانشقاقات التي اعتورته، بل يمكن القول إنه سمح بتشكيل مدارات فلسفية اجتماعية أصيلة.

وإذا كان الجميع لا ينكر أن الفكر النقدي الذي ظهر في القرن العشرين مدين لمدرسة فرانكفورت النقدية بالكثير، فهذا لا يعني كما قد يتبادر إلى الذهن أن كل فكر نقدي يمتح من هذه المدرسة. ولن يتاح لنا في هذا المجال المحدد دحض ذلك أو عرض مختلف مظاهر تأثيرها. لكنه من المجدي أن نُحيِّن أسئلتها بالقياس إلى الوضع الراهن، عما إذا كان ضرورياً مواجهة توجهها النظري وبرنامج بحوثها الذي انطلق منذ الثلاثينات إلى اليوم بالمواصلة أو بالنقد والمراجعة.

فاسم «النظرية النقدية» كشعار تبنّته المدرسة يدل على الحذر الشديد الذي انتاب أعضاء المعهد في تلك المرحلة، ونستدل عليه بما ردده هوركهيمر في **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** (1937): تتميز النظرية النقدية عن النظرية التقليدية بكونها توقفت أن ترى نفسها كنسق نظري ذي استقلالية عن الواقع الاجتماعي الذي أفرزها. وذلك ما يستنتج من الاتجاه الذي حكم برنامج 1931، بحيث نلمس في التفسير الذي تضمنته مجلة المعهد **Zeitschrif für Socialforschung** العبارات التالية: «إن ما يجمع بين تحاليل توخت البحث في مناحٍ شتى وفي مستويات تجريدية مختلفة [. . .] تطوير نظرية للمجتمع الحالي ككُل». والكل هنا يعني صيغة جديدة للتفكير في المجتمع يتجاوز تحليل المجتمع عن طريق الجزئيات، وثنائية الذات - الموضوع التي استبدت بالتفكير الإنساني طويلاً، أي أن هذا المصطلح المقتبس من لوكاش ييسر فهم المجتمع ككلية لا تفضيل فيه للجزء على الكل، لأن الرأسمالية كنظام لها نزعة توسعية تشمل جميع مناحي الحياة الاجتماعية ومؤسسات المجتمع.

ولعل هوركهيمر يقصد بـ «النظرية التقليدية» ما كان لوكاش ينعته بالفكر «البورجوازي»، والذي أصبح يشمل في كتابه **أفول العقل** (Eclipses de la raison) مجمل العقلانية الغربية التي لم يعد الفكر الجدلي يمثل فيها قطيعة. فالنظرية النقدية تحلل المجتمع في كليته ليس بهدف توسيع مدارك المعرفة أو الإضافة إليها من منظور كمي، ولا بغاية تحسين وظيفته، بل لتقديم رؤية نقدية راديكالية له، فهدفها يتوخى إقرار تنظيم له قائم على العقل يتحرر فيه الإنسان من أغلاله، وهي لا تقدم

بصفة مباشرة هذا التنظيم وإنما تشارك فيه من منطلق المساهمة في صحوة الوعي الإنساني.

يطرح هوركهيمر في كتابه الشهير **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** سؤال المعايير النقدية التي يمكن بواسطتها تأسيس فكر جدلي، غير أنه بالمناسبة عمّق الاختلاف مع لوكاش بحيث لم يعد يعتبر البروليتاريا ضمانة لهذه المعيارية التي صيغت عنده بمعزل عن أي ممثل تاريخي. فقوى الإنتاج غدت مجهولة، وعدم نجاح البروليتاريا كذات محركة للتاريخ لا يعبر عن فشل الحركة الاجتماعية فحسب، بل هو فشل للعقل البورجوازي وللعقل بصفة عامة.

وإذا كان الاقتصاد السياسي ـ الوريث الشرعي لمشروع الأنوار ـ قد أسس لمقولة أن المجتمع المناسب قوامه حرية الفرد الاقتصادية، فإن تجاوز الرأسمالية لن يتم من دون القضاء على تلك الحرية. وبهذا المعنى يتناقض كل من مشروع الأنوار ومجتمع الحرية الذي بشرت به الاشتراكية من منظور نقد الاقتصاد السياسي الذي قام به ماركس.

والمفارقة الكامنة في النظرية النقدية منذ حقبة الثلاثينات، أنها اعتبرت المرحلة الليبرالية من الرأسمالية والثقافة البورجوازية كمرحلة من التاريخ الغربي التي يبقى فيها العقل والمعايير التي تصاحبه من حقيقة وعدالة، المرجعية التي لا بد منها للمعرفة والفعل. ومن ثم إن اختفاء الرأسمالية الليبرالية يعجل بحتف أكيد لبرنامج النظرية النقدية وبالفشل لكل حركة تحرر، ففي ظل تطور قوى الإنتاج أصبح لتلك القيم مهمة القيام بدور المقاومة لعلاقات الإنتاج السائدة.

يشير هوركهيمر إلى أن النظرية النقدية يجب أن تتخلى عن حلم عصر الأنوار الذي اعتبر تقدم العقل قدراً طبيعياً وحتمياً للتاريخ، وتكتفي بدورها كوسيلة نشطة تساهم في بناء تلك العقلنة وتسهم في تصحيح مجرى التاريخ إذا انحرف عن الاتجاه الصحيح. وهذا ما لا يتسنى بحسبه إلا بالامتثال لعنصرين منهجيين لا غنى عنهما في تحديد معاني المصطلح النقدي.

بداية يجب أن يكون للفعل النظري انسجام بين ما ينفيه ويؤكده دون التفريط في قابليته للتطبيق: «فأي جزء من النظرية يفترض نقداً للنظام القائم والنضال ضده حسب التوجه الذي رسمته النظرية ذاتها». (هوركهيمر 1974: 49).

وهذا ما يفترض الانسجام بين النظرية والتطبيق، فالنظرية النقدية مطالبة بتكثيف ارتباطها العضوي بتحليل سلبيات الحياة الاجتماعية ليس بوصفها مشاكل منعزلة ولكن كتعبير عن البنية الاجتماعية العامة ككل، ويجب أن تفهم أيضا «كمظهر تثقيفي لسيرورة التحرر» أو كـ«معركة من أجل المستقبل»، انطلاقا من مبدأ «أن المستقبل الذي نريد تشييده حي مسبقاً في حاضرنا»، مما يجعل النظرية النقدية لسان الذين لهم مصلحة في التحرر ووُضِعت النظرية من أجلهم.

لكن كيف الدفاع عما تطرحه فلسفة تاريخية بهذه المواصفات أمام أحداث تاريخية أثبتت بطلان فرضيتها القائمة على مسيرة التحرر الثورية؟ تكفلت النظرية النقدية بالإجابة عن ذلك في منفاها القسري بأمريكا (1934 – 1950) (حلت النازية المعهد وصادرت مكتبته في فبراير 1933)، وأوضحت أبحاثها المركبة لماذا كانت البروليتاريا بعيدة كل البعد عن تحقيق رسالتها التاريخية بعد أن أدمجها النظام الرأسمالي. ولعل ذلك ما يكشف أصالة هذه النظرية عندما أكدت أن نقد الاقتصاد السياسي ونظرية الأيديولوجيا الماركسيين عاجزان وحدهما عن تفسير فشل مشروع التنوير وتقديم شرح مقبول لصعود قوى التعصب المذهبي والتسلط، إذا استثنينا من الأدوات النظرية دراسة العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية.

في نقد الماركسية الكلاسيكية والدوغمائية الستالينية:

يمكن أن نبدأ بالتذكير بالأسس الثلاثة الجوهرية التي تؤسس للفكر الماركسي الكلاسيكي (المستوى الاقتصادي، المستوى السياسي ـ القانوني والمستوى الرمزي)، حيث يحدد المستوى الأول كلاً من المستويين الثاني والثالث. لقد عمد ماركس وإنجلز إلى ابتكار تحليل جديد للرأسمالية عندما أكدا أنه لا يمكن تحديد قيمة السلع بناء على فرضية قانون العرض والطلب، فهي فرضية غير صحيحة لأن ما يتحكم في ذلك يقاس بنسبة وقت العمل الذي يستغرقه العامل في إنتاج تلك السلعة، وأن أجره يخضع كذلك للوقت الضروري الذي قضاه العامل في الإنتاج والقوة التي استنفذها فيه. ومن ثم يمكن فهم قاعدة الربح الرأسمالي من ذلك الوقت الذي لا يحتسبه رب العمل ولا يؤدي عنه شيئاً للعامل.

بإيجاز، إن تحليل قيمة الإنتاج لا ينحصر في العامل الاقتصادي فحسب، وإنما يمتد ليشمل العامل التاريخي، لأن كلا العاملين يندرجان في نمط الإنتاج «كعلاقات

اجتماعية» و«كقوى إنتاجية». والرصد التاريخي الذي قام به ماركس لأنماط الإنتاج التي تبناها الإنسان ما بين المرحلة الشيوعية البدائية والنمط الإنتاج الشيوعي ما بعد الرأسمالي، يكشف بحسبه أن بعض الطبقات التي تملك وسائل الإنتاج تهيمن بالضرورة على قوى الإنتاج الأخرى التي تحرم من حق الملكية الخاصة. غير أن ظهور قوى جديدة منتجة ومالكين جدد لقوى الإنتاج، يساهم في إدخال المجتمع في تناقضات مع العلاقات الاجتماعية السابقة. الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى تغييرها في اتجاه جديد للهيمنة تحدده الطبقات الصاعدة. لذلك يمكن القول بأن التناقض الداخلي بين قوى الإنتاج الجديدة والعلاقات الاجتماعية القديمة مع ما يتبعهما من صراع طبقي يخرج من رحمها، هو ما يُفسر التحولات التاريخية لأنماط الإنتاج.

أما المستوى الثاني الذي تندرج فيه تحليلات ماركس وإنجلز يهتم بالبنيات القانونية والسياسية، وهو ذو أهمية كبرى لأنه يحدد المنطلق الذي اعتمده ماركس في نقد مبادئ فلسفة القانون التي سبقته خاصة عند كانط وهيغل (مبادئ فلسفة القانون 1821). فجوهر الأطروحة الماركسية تقول خلافاً لما تبناه غيره من ذي قبل: بأن المجال القانوني والسياسي لا يتوفران على أية استقلالية عن المجال الاقتصادي. إذ إن الدولة التي تسهر على شرعية القانون هي مجرد أداة يتم بواسطتها للطبقات المهيمنة أن تقيم شرعية لها ولهيمنتها بواسطة القانون ويمأمن من طعونات طبقات مضادة لها في المصالح. أي أن الدولة ليست في الأخير إلا جهازاً في أيديهم وهي موطن الهيمنة والملكية، بحيث تتحول الملكية إلى حق قائم الشرعية يكون فيه السائد اقتصاديا من يسود سياسياً. بمعنى أن ما يجري على المستوى الاقتصادي يجد نظيراً له يقابله على المستوى القانوني والمعياري، وهو عبارة عن مرآة تجسد بوضوح العلاقات القائمة.

في حين يجمل المستوى الثالث بحسب الماركسية كل ما يتعلق بأصناف الوعي الاجتماعي وأشكاله، أي ما يتعلق منه بالأفكار والمنظومات الرمزية وكل ما يخص طرق التعبير والتمثيل الذي نلتجئ إليه من بيان وصور وفكر... إذ يرفض ماركس رفضاً باتاً أي أسبقية للفكر على المادة، وأي فكر قبلي يقوم على تمثيلات مستقلة عن التجربة التاريخية وبمعزل عنها. وما يصدق على عدم استقلالية القانون والسياسة المجتمعية، يصدق أيضاً على تلك الاستقلالية الوهمية والمزعومة للفكر عن الواقع وصيغ الوعي الاجتماعي.

يقسم ماركس أشكال الوعي الاجتماعي إلى مستويين:

1) أشكال الوعي الأيديولوجي.

2) أشكال الوعي «الموضوعي»: (العلوم، والفلسفة التي تقدم نظرية موضوعية كما هو شأن الماركسية مثلاً في تقويتها للتحليل الاقتصادي والتاريخي وإعلائها من قيمتهما..)

لهذا التقسيم أهميته الكبرى لأن من خلال المشاكل والصعوبات التي تعتريه سينطلق رواد النظرية النقدية.

وقد يبدو في الظاهر أن هذا التقسيم محكم البناء، غير أنه إذا رجعنا إلى مستوى أشكال الوعي الأيديولوجي سنجد خاصيتين أساسيتين تتقاسمانه، فهو يقدم:

أ) - وعياً خاطئاً نظراً لأن أشكال الوعي الأيديولوجي لا تعبر حقيقة عما يجري ويحاك في الواقع.

ب) - وهي في معناها الاجتماعي إن كانت تقدم في الظاهر وهم التعبير عن مصالح كونية، فإنها في الحقيقة تعبر عن مصالح وقيم خاصة. ومن جملتها الفن والدين وبعض النظريات الفلسفية.

على أنه خلافاً لذلك يمكن القول بأن بعض النظريات الفلسفية تحاول أن تصف موضوعياً تشكل علم ما، بتوضيح كيف تهيأت له إمكانية التخلص من الأساطير وسائر الحمولات الأيديولوجية. فالعلم لا يسقط من سماء الأيديولوجيا وليس له أسس قبلية. إذ يشب عن الطوق رويداً رويداً ليصبح قادراً على التخلص نهائياً من الأيديولوجيا. والأمر نفسه يصدق على الفلسفة التي قد ترافقه كاشفة بدورها عن صيرورته التارخية ومناهجه.

وإذا كان المجال هنا لا يتسع لعرض مجمل الصعوبات والعراقيل التي تواجه الماركسية في المستويات الثلاثة، فإننا سنقتصر على صعوبتين أساسيتين حاولت مدرسة فرانكفورت إيجاد حل لهما. وكلا الصعوبتين يمكن حصرهما في المستوى الثالث الذي تحدثنا عنه والخاص بشرح أشكال الوعي العلمي والفلسفي عند ماركس.

تكمن أولى الصعوبات في تأكيد ماركس ويشدة أنه ليس هناك من معرفة دون مصلحة، فأي معرفة سواء كانت أيديولوجية أو علمية، مشروطة أولاً وأخيراً

بمصلحة تدافع عنها ومن أجل قيم معينة ومحددة. غير أن ماركس في نظريته عن المصلحة لا يشير في الغالب إلا إلى مصالح اجتماعية لقيم يراها خاصة، كالمصالح الطبقية (مصلحة الربح، أو تملُّك وسائل الإنتاج...) بوصفها شروطاً ضرورية (أي من دونها لا يمكن أن يحصل أي تعبير وتمثيل)، وفي الوقت نفسه بوصفها شروطاً محددة (لأنه من خلالها يتم تحديد الأفكار والنظريات).

وإذا كان مقبولاً بأن فرضية المصالح الاجتماعية موضوعة من أجل قيم خاصة، تسمح بتفسير الأيديولوجيات التي تتوخى دس وإخفاء مصالحها الخاصة وتناقضاتها تحت ستار قيم كونية، فهي لا تسعفنا في فهم إمكانية الانتقال من الوعي الأيديولوجي إلى الوعي العلمي الموضوعي. علاوة على أن العلم كما الفلسفة يشتركان في القول بأن هناك ثمة مصالح كونية، منها الحقيقة التي تشكل معياراً مقبولاً بالنسبة للفرد أياً كانت طبقته. ولعل الدحض المقدم هنا لا يستثني ماركس وإنجلز منه، بحيث إن نظريتهما إذا نظرنا إليها من خلال دافع المصلحة (باعتبارهما ينتميان طبقياً إلى البورجوازية، أي يدافعان عن مصالح خاصة)، فمرافعتهما الفلسفية موجهة على النقيض من ذلك إلى طبقة غير طبقتهما الأصلية. وهو ما يسمح بالقول إن المعرفة لا يمكن أن توضع دائماً من أجل مصلحة. فإذا اعتبرنا نظريتهم «موضوعية» فهي حجة بأن الوعي لا يتحدد دائماً بالمصلحة الطبقية التي ننتمي إليها.

وفي إهاب ذلك إن ما ينقص الماركسية الكلاسيكية عدم قدرتها على تفسير ظهور مصلحة من أجل قيم كونية (كالحقيقة، والدقة، والمعقولية، والصدق...) غير مقرونة بمصلحة طبقية مباشرة. (وهو ما سيحاول هابرماس الإجابة عنه لاحقاً).

كذلك إن الصعوبة الثانية التي تعترض طريق الماركسية مرتبطة بالأولى، وهي بالنسبة لنا قيمة مضافة للمشكل نفسه. فعلى الرغم من أن تحديد المعرفة عند ماركس اقترن عنده بالمصلحة، تكمن الصعوبة عنده في طبيعة التفسير المقدم للآثار الاجتماعية ما دام يتّبع في الواقع نموذجاً يمكن أن نسميه بالنموذج الطبيعي يمكّنه من الإحاطة بها عبر سببية القاعدة الاقتصادية للمجتمع: فالسببية الاقتصادية تم وضعها في هذا الإطار كقاعدة «علمية» قادرة على تفسيره كلياً.

يطرح ذلك أسئلة جسيمة عن العلاقة بين الأدوات التي نفهم بها الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية، وإلى أي حد يمكن تبنّي العلاقة الميكانيكية الموجودة بين السبب والمسبِّب الخاصة بالظواهر الطبيعية في ميدان العلاقات الاجتماعية.

وعلى العموم فإن ما يقوم به العلم من قلب للتفسير الأيديولوجي، يجب أن نفهمه كمحاولة للانتقال من مصلحة مشروطة بقيم خاصة إلى قيم كونية تكون هي الدافع والمحرك الأول للعلم. في حين لا يجب فهم هذا الانتقال على غرار ما قد يشرح به حدثٌ طبيعي حدثاً طبيعياً آخر. وهذا ما يعني الانتقال من الشرح كما تفعله العلوم الحقة إلى التفسير كما تقوم به علوم الروح.

الأمر الذي يتطلب إدخال أحكام القيمة والمعيارية في صلب الفهم الاجتماعي للعلاقات الإنسانية، وأسبقية معرفة الحقيقة بوصفها قيمة كونية، لكونها أهم وأكبر من أي قيمة خاصة كالربح والسلطة. وهو ما يفتح مع هابرماس المجال للبحث عن معيارية قيمية تصحح الخطأ والاعوجاج وإرادة التعمية والتسلط.

فإلى جانب الماركسية الكلاسيكية والدوغمائية، تقطع النظرية النقدية في مشروعها الأول مع ما سبقها من المحاولات الفلسفية التي حاولت تفسير الظواهر بناء على مفاهيم عامة لا تخضع لفحص العلوم التجريبية، وخالفت أيضاً الدراسات الاجتماعية الوليدة (دوركهايم، فيبر) التي كانت تتناقض مع الدور الذي أنيط بالفلسفة الاجتماعية وتوخت بناء نسق نظري موحد انطلاقاً من أبحاث «تجريبية» يعتمد تقديم الوقائع كما هي. وهو ما ينطبق أيضاً على المدارس الفرويدية أو مدرسة «الحوليات» التاريخية.

فأغلب هذه الاتجاهات النظرية ـ باستثناء الماركسية ـ لم يكن يرى نفسه كجزء من مشروع مرتبط بحركة تاريخية تحررية، وهذا التموقع النظري السياسي لمدرسة فرانكفورت له أهميته القصوى لفهم التحولات المستقبلية التي طرأت على النظرية النقدية، ويفسر إلى حد كبير التزامها السياسي وتأثيرها المتفاوت على مختلف التخصصات العلمية، فأثرها كبير جداً في الفلسفة وعلم النفس والاجتماع وعلم التربية وفلسفة القانون وضعيف في الاقتصاد والتاريخ والأنثربولوجيا.

انخرط أعلام المدرسة النقدية في بلورة علم نفس اجتماعي يفسر مفهوم التسلط والهيمنة وآليات السيطرة، قام به كل من المحلل النفسي إريك فروم في الثلاثينات والفيلسوف هربرت ماركوز في الستينات. استندت مقاربته النظرية إلى دمج أصيل بين الماركسية والفرويدية.

يعود أول مشروع يجمع بين الفلسفة الاجتماعية والعلوم الإنسانية إلى الكتابه

الوثيقة: دراسات حول التسلط والعائلة [مؤلف جماعي] سنة 1936، (لم ينشر بالكامل إلا في أمريكا) ويقارب المجلد ألف صفحة ثمرة بحث استمر خمس سنوات. خص المبحث الأول (أنجزه هوركايمر، فروم، ماركوز) وضعية العائلة في المجتمع الحديث بالتحليل وسلّط الضوء على العوامل الأسرية التي تشجع تكوين شخصية ضعيفة وتابعة قابلة للهيمنة، ورصد تاريخ نظريات التسلط. أما المبحث الثاني فهو عبارة عن دراسات ميدانية رصدت بالتحليل ذهنية العمال والأجراء (سبق الحديث عنها)، ويعالج أيضاً كيف ينظر الأطباء الألمان إلى الجنس ويحلل بنيات التسلط. بينما يتكون الجزء الثالث من ملاحق خصصت لدراسة عوامل الآثار الاقتصادية على الأسرة والقوانين التي تنظم العلاقات الأسرية.

وتلا هذا الجهد بحثٌ عن الشخصية التسلطية الذي أنجز تحت إشراف أدورنو وهو بحث شارك فيه العديد من البحاثة الأجانب، إلا أن ما يلاحظ عن هذا التوجه المنهجي انكفاؤه شيئاً ما عن البرنامج الأصلي وانحصاره في علم النفس الاجتماعي. مما يفسر النقد الذي وُجّه للمدرسة بصفة عامة، بحيث ظلت تشكو نقصاً في حضور الأبحاث التاريخية والاقتصادية داخلها، وسهل على خصومها نعتها بالعمومية والتجريد. غير أن ذلك لا يقلل من أصالتها لأنها قدمت نقداً قوياً للمجتمع الرأسمالي وأخلاقه، كما فتحت المجال لمفهوم آخر للعقلانية وإن ظلت حبيسة فلسفة التاريخ.

في نقد الأيديولوجيا:

لا تشذ النظرية النقدية عن حال جميع النظريات الملتزمة التي تتعرض طبيعتها لنقد أيديولوجي، بحيث إذا كان مفهوم الأيديولوجيا يدل عادة في الفلسفة التقليدية على «استقلالية المنتوج الثقافي» (أدورنو 1954: 457) وإحدى نتائج التقسيم الاجتماعي للعمل. فإنها بهذا المعنى نشاط اجتماعي لهؤلاء الذين لا يمارسون جهداً عضلياً (ص. 474). إلا أن علم الاجتماع الحديث بالنسبة لأدورنو يعتبر الأيديولوجيا جوهراً غير متحوّل ولا يتحوّل، دون أن نفهم بالتحديد ما هو القصد بكلمة «الأيديولوجيا».

إذ دأب المنظرون منذ مقدم المجتمع البورجوازي على الإشارة إلى «الوعي الخاطئ» ككناية لمفهوم الأيديولوجيا، ويعمد أدورنو إلى اقتفاء آثار النقاش الدائر

حولها عند كل من الفيلسوف بيكون وفلاسفة عصر الأنوار والتيار الموسوعي والتجريبيين وأوغست كونط، ليستخلص أن ظهور مفهوم الأيديولوجيا مرتبط بالمجتمع البورجوازي وليس بالمجتمع الصناعي. ففي تلك المرحلة ارتبطت مساواة المواطنة بالحرية، وأصبح التنظيم المعقلن للوعي والمجتمع صنوين لا ينفصلان. وتم الربط بين الأيديولوجيا واقتصاد السوق لأنها بمثابة من يبرر المجتمع الرأسمالي الوليد في الوقت نفسه الذي تدافع فيه عن قوانين العقود الاجتماعية على غرار قوانين العقود التجارية. وبذلك يمكن اعتبار الأيديولوجيا كرأس الحربة للهيمنة «غير المباشرة» (أدورنو) وإحدى الخاصيات التي يتميز بها المجتمع الراسمالي.

ومما تجدر ملاحظته أن القانون الوضعي الذي تمأسس على العقل يجعل نقد الأيديولوجيا غير سهل المنال، لأن وضعها أمام المرآة بهدف التعرف على حقيقتها، يتطلب أولاً توفرها على حد أدنى من العقلنة يمكن للنقد أن يشتغل عليها أو أن يتخذ منها موضوعاً له. ونقد الأيديولوجيا بهذا المعنى يقترب إلى حد كبير من التعريف الهيغلي الذي يفترض: «مقابلة الفكرة بتحققها أم لا، وذلك شريطة التميز بين الصحيح والخطأ عند النطق بالأحكام وضرورة الوصول إلى الحقيقة بواسطة النقد» (ص. 466).

إن نقد الأيديولوجيات الاستبدادية لا يفترض الوقوف عند حد رفضها أو تقويض أسسها، بل يعني أيضاً الوعي بخطورتها عبر الوقوف على كل الدوافع التي تثيرها عند الإنسان، وتحليل المجتمع الذي ينتج أفراداً لهم قابلية التحريض عن طريق تلك الدوافع. وإذا تأملنا ملياً النظام الستاليني سنجد أن الأيديولوجيا كانت «وسيلة للاضطهاد» (أدورنو)، أما في الغرب فلم يعد لها من وجه واضح القسمات لتتعرف عليها، بل أصبحت تجيد لف الحبل على الغارب وأكثر قدرة على التخفي والذوبان ومن دون أي علاقة مع الحقيقة.

والواقع أن أزمة المجتمع البورجوازي توحي بأن مفهوم الأيديولوجيا قد فقد موضوعه، فالعقل داخله ينقسم إلى مستويين: فمن ناحية يتم اعتبار النقد الذي يبتغي تحقيق التغيير في المجتمع الحالي مجرد عقل حالم غير واقعي، ومن ناحية أخرى يتم النظر إليه كإدارة لها القدرة على التخطيط والبرمجة. وبالطبع تعتبر صناعة الثقافة التي ترجع جذورها إلى القرن الثامن عشر المولِّدة للأيديولوجيا، وهي غير منفصلة عن تاريخ المجتمع البورجوازي.

فبعد أن تم تقويض الأنظمة الاستبدادية انحصر إشعاع عصر التنوير حتى لم يبق منه إلا النزعة الوضعية. إذ نجد عند الاتجاه الحسي الإنجليزي (تظهر المعرفة بواسطة حواس الإنسان الخمس)، أن الإدراك الحسي أصبح منبع كل معرفة، بالاعتماد فقط على الطريقة الاستنتاجية وطرق التجربة والاختبار، مما فتح الباب على مصراعيه بضرورة المطالبة بأن تتشبه الفلسفة بالعلوم الحقة.

وعلى ضوء هذه المقاربة تصبح الأيديولوجيا عقلاً مرتبطاً بشكل تبعي للصيرورة المادية، حيث احتفظت كلمة الأيديولوجيا بهذا المعنى في النقاشات السياسية والعلمية. ولم يشذ ماركس وإنجلز عن هذا التقليد، خاصة في كتابات مرحلة الشباب عندما وصفا تبعية الوعي الاجتماعي وعدم استقلاليته.

وطبيعي القول إن الفكرة القائلة بأن علاقات العمل تحدد الكلية الثقافية لمرحلة ما، لم تظهر إلا إبان القرن التاسع عشر وأصبحت منذ ذلك الوقت فقط الفرضية المركزية لفلسفة التاريخ، بحيث إن التمثلات ما هي إلا رؤية مختلف الجماعات للعالم طبقاً لعلاقاتهم في صيرورة العمل. (هوركهيمر 1951: 13).

وفي المقابل يعتبر علم الاجتماع المعاصر الأيديولوجيا كقاعدة «السوسيولوجيا المعرفة»، أي كوصف للتكوين الثقافي وتمثلات الشرائح الاجتماعية المختلفة، بالإضافة إلى العلاقة بينها وبين الوضع الاجتماعي. والملاحظ غياب أي إشارة إلى فلسفة التاريخ، حيث ينظر علم اجتماع المعرفة إلى معنى الحياة الإنسانية من منظور الثقافة أو «القيم» السائدة فيه.

وعلى العموم يرى أدورنو أن علم الاجتماع يجب أن يهتم بالأيديولوجيا عن طريق أبحاثه في التواصل (Communication Researches)، بوضعه جنباً إلى جنب المنتجين والمستهلكين لصناعة الثقافة الموضوعة بهدف إنتاج معارف محدودة وعقل محدود. غير أن علم الاجتماع إذا أراد أن يصبح نقداً بالفعل للأيديولوجيا، يجب عليه أن يحلل وسائط الاتصال العامة ويدرس سيناريوهاتها التي تعرف بثقافة الجماهير والتي تصب بعناية بالغة في تبرير ما هو موجود والسيطرة المحكمة على الذوق والنقد على حد سواء.

وعموماً تعلن تلك الأيديولوجيات أن ليس هناك ما هو أحسن مما هو كائن، ولا داعي للبحث عما ينبغي أن يكون، فالواقع ما هو كائن. وهذه الثقافة دعاية ليس

إلا، وما تنفك أن تتحول رويداً رويداً إلى إرهاب (أدورنو 1954 : 477) عندما تعمل على إقرار الوضع القائم كأمر لا مناص أو بديل عنه.

وخلافاً لذلك تعمد النظرية النقدية إلى عدم إغفال تحليل الواقع التاريخي لارتباطها به أشد الارتباط حتى يتسنى لها ربط النظرية بالممارسة، فإذا كانت الممارسة تؤثر في التمثلات، فالنظرية تؤثر أيضاً في الإدراك. وعلى الرغم من أنها تبحث باستمرار عن سبل تجاوز المجتمع، فيجب عليها أن تتحاشى السقوط في فخ أن تصبح أيديولوجيا بدورها أو أن تتحول إلى صيغة جاهزة للاستعمال.

وخلاصة القول، إن العقل لا يفهم إلا على ضوء التاريخ وبالقياس إلى مرحلة ما ومقترناً بإرادة ومصالح وأنشطة إنسانية تحيا في حالات واقعية. ذلك أن هذه العناصر تميز النظرية النقدية عن سواها، لأنها تمكنها من نقد النزعة الوضعية المفرطة التي نتجت عن تراجع عصر التنوير. وتمكنها أيضا من نقد الأيديولوجيا كيفما كانت تمظهراتها، ثم انتقاد ما هو موجود بالبحث المستمر عن تجاوز الحالات والمفاهيم والنظريات وكل الظواهر الاجتماعية. وبهذا المعنى تصبح النظرية النقدية جدلاً سلبياً لأن كل النظريات الوضعية أصبحت عبارة عن أيديولوجيات أو مجرد تقانيات اجتماعية.

النظرية النقدية وشروط الممارسة: النقد والنقد الذاتي

إذا كان ماكس هوركهيمر أبرز مفكري الأربعينات، فإن مرحلة الخمسينات والستينات شهدت صعود تيودور ويزنغرود أدورنو (1903 - 1969) إلى الواجهة. فحتى تلك الحقبة قام نقد المجتمع على اعتبار التاريخ سيرورة تقدم للعقل ستتحقق في الاشتراكية، ما دام أن واقع هذه الديناميكية التاريخية ارتبط بطبقة اجتماعية تجسد حلم البشرية في الانعتاق وتغيير النظام القائم. سيقترح كتاب هوركهيمر وأدورنو جدلية التنوير Dialektik der Aufklarüng[3] ـ وهو بمثابة نقطة تحول بارزة في

---

(3) وهي الترجمة القريبة من *Dialectik der Aufklarüng* الذي ترجم بالفرنسية بجدلية العقل *La Dialectique de la raison*: وهي ترجمة غير سليمة. كتب أثناء الحرب وجمع بمناسبة عيد ميلاد فريدبريك بولوك الخمسين سنة 1944، ويعبر عن قمة النضج الذي وصلت إليه مدرسة فرانكفورت، ولقد نشر بداية في أمستردام سنة 1947. يتألف الكتاب من مقال من خمسين صفحة، ومن استطرادين، ومن ثلاثة ملاحق يتعدى حجمها أكثر من نصف الكتاب. وقد مارس أدورنو وهوركهيمر من خلاله تأثيرا كبيرا في ألمانيا الفيدرالية بشهادة هابرماس.

حياة المدرسة، قدمت نقداً للإطار النظري الأول ـ فك الارتباط بين العقل والتحرر ونقد فهم العقلانية للتاريخ كتقدم:

«كان للتنوير كفكر تقدمي في مفهومه الواسع وعبر كل الأزمنة، هدف تحرير الإنسان وتحديد مصيره بنفسه [. . .]. لكن العقلانية التحررية تحمل في أحشائها نقيضها الهدام الذي انقلب إلى وحش ضارٍ غير قابل للترويض يدوس ويحطم كل من يعترض طريقه. يصوغ الإنسان والأشياء والثقافة والسياسة محولا إياها مجرد سلع للاستهلاك». (أفول العقل 1974: 21 - 49). وهو ما يعد فاتحة تحول في المسار الذي درجت عليه المدرسة، غير بعيد عما بشر به فالتر بنيامين (1892 - 1940) من قبل في كتابه **أطروحات حول فلسفة التاريخ**.

فما يقصده المؤلفان من التنوير هو مشروع التحرر بواسطة الفكر، أي المشروع الذي يعتمد العقل للتخلص من ربقة الهيمنة الخارجية والداخلية. إلا أنه في خضم التطور التاريخي اتضح أن هذا المشروع أصبح أبعد عن تحقيق الانعتاق المرجو من الهيمنة الداخلية والخارجية، بل إنه أمّن سيطرة هذه الهيمنة بواسطة العقل ذاته. وهي هيمنة قاسية وأشد وطأة من تلك التي مارستها الطبيعة على الإنسان، تمثل ذلك في البربرية المعاصرة التي تعد التوتاليتارية النازية والفاشية والشيوعية الستالينية أبرز مثال عن انتحار العقل.

ومع ذلك تشير مقدمة الكتاب إلى أن مفهوم العقل لم يكن دائما محل تقييم مغرق في السلبية، فهو أصلاً موجه ضد الهيمنة، نظراً لأنه المثال الأعلى الذي ما زال صالحاً شريطة أن يمارس النقد والنقد الذاتي: «ليس لدينا أدنى شك - وهذا هو شعارنا المبدئي - في كون الحرية لا يمكن أن تنفصل عن الفكر التنويري في المجتمع. غير أننا أوضحنا بما فيه الكفاية اعترافنا أيضاً بأن مفهوم هذا الفكر في حد ذاته والأشكال التاريخية العيانية ومؤسسات المجتمع التي يندغم فيها، تحمل في طياتها بذرة التقهقر كما يتأكد ذلك كل يوم. فإذا لم يمعن العقل التفكير جيداً في رجوعه القهقرى، سوف يوقّع صك نهايته بنفسه». (أدورنو وهوركهيمر. 1974: 15).

يؤكد هذا الاختيار التخلي عن المنهجية الأولى التي حاولت الربط بين فلسفة اجتماعية للتحرر وأبحاث تجريبية متعددة الاختصاصات، لصالح فلسفة تاريخية

يحركها نقد العقل. والحق أن ثمة بوناً شاسعاً بين النصوص المؤسسة للمدرسة، خاصة إذا تأملنا النظرية التقليدية والنظرية النقدية (1937) التي تؤرخ لحقبة 1931 – 1941 (كانت فيها النصوص الماركسية طاغية الحضور بشكل فج)، وكتاب جدلية التنوير (1944) الذي تحمل عبء إعادة السؤال في العقل ومنطلقاته وكيفية تجاوز الجدلية التركيبية التي بشرت بها المدرسة في بدايتها بين علم الاجتماع وعلم النفس والإبستمولوجيا.

وعى هوركهيمر وأدورنو أن التاريخ يسير في اتجاه معاكس للماركسية (صعود النازية والستالينية)، ومن دون التخلي الكلي عن مقاصدها قاما برفع فرضية جديدة تتجاوز شعار الماركسية القديم الذي أراد في حينه تجاوز الفصل بين الرأسمال والعمل المأجور، فالفرضية الماركسية في نظرهما بهذا الصدد غير خاطئة لكنها غير كافية.

فعلى الرغم من الأهمية المتزايدة للعلم في إعادة إنتاج المجتمع وارتباطه بأحداثه الاجتماعية، لم يعد له في المقابل القدرة على تحليل كينونته، فلقد اعتوره المسخ والتشويه شأنه شأن النظريات السائدة فيه التي لم يعد بإمكانها تقديم وصف حقيقي لحالته، والأنكى من ذلك عجزها عن تقديم مشروع جديد له. فالعقل استحال قوة أسطورية أي كإرادة قوة.

فنقد الرأسمالية لا يعني إحداث قطيعة كاملة مع الرأسمالية، لأن نقدها بهذا المعنى جزء منها أيضاً. ومن ثم يطرح السؤال المفحم: لمن يتوجه هذا النقد؟ يذكر هذا النقد بأن الطاقة العقلانية المعبر عنها في «المثل البورجوازية» ذات وجهين، فهي من جهة تسبغ على أيديولوجية الطبقة المسيطرة مظهراً خداعاً يظهرها بمظهر القول الحق والمقنع والكلي، ومن جهة أخرى يقدمها بوصفها مصلحة عامة بينما هي في الواقع مجرد مصلحة الطبقة المسيطرة في المجتمع. بمعنى أن نقد الأيديولوجيا لا يقدم ولا يؤخر في شيء ما دام أن قوى الإنتاج دخلت في تعايش مشؤوم مع علاقات الإنتاج التي كان عليها مقاومتها وتفجيرها. فالنظرية التي استندا إليها حتى ذلك التاريخ والمسار الذي ذهب فيه نقد الأيديولوجيا أكد بالملموس أن القوى المنتجة لم تعد تولد أي قوة انفجارية، ولم يعد بإمكان الأزمات وصراع الطبقات تقديم أي وعي ثوري، عدا الشطحات الثورية وهذياناتها البلاغية.

يلاحظ هوركهيمر وأدورنو أن أسس النقد اهتزت، ولم يعد مقبولاً البقاء عند حد العلوم التقليدية، كعلم الاجتماع وعلم النفس والابستمولوجيا بعد أن سيطر العقل الأداتي على العقل وريث عصر الأنوار. واختلط العقل بصورته الغائية مع السلطة لتحتويه هذه الأخيرة.

فالفكر أصبح سلعة لدرجة أنها أصبحت صنوه الذي لا يفارقه، واللغة بدورها تشيأت كأداة للإشهار السلعي. فتدهور الثقافة البورجوازية وتردّي قيمها لا يُلقيان بظلال الشك حول العلم فقط، بل أصبحا يمسان العقل ذاته الذي أصبح بدوره معرضاً للتدمير الذاتي. فالفكر لم يعد يملك لغة تقوم على مفاهيم خاصة به، ما دامت كل الاتجاهات الفكرية تنتظم حول الفكر المهيمن ومفاهيمه ومصطلحاته، وهذا الاستعباد الإرادي أكثر فعالية من الرقيب العادي. بحيث إن تربية الجمهور أصبحت تمر عبر التقنية، مما يهيئ لا محالة لحمق سياسي وشعبوية لا تبق ولا تذر في الأمد المنظور.

فالتنوير استُبدِل بالأسطورة التي خرجت من أحشائه، بمعنى أن نقد تسيد النزعة الوضعية في العلوم والمعرفة عند أدورنو وهوركهيمر، تطور إلى نقد للعقل بصفة عامة وللحداثة، وهو نقد أدى إلى إدانة عامة للعلم، جعلت رؤيتهما الأولى التي نادت ببديل يقوم على منظور يستعمل العقل وفق غاية مختلفة، لا تتحكم فيه إرادة القوة يحتجب ويتوارى عن الأنظار.

مرد هذه النزعة التشاؤمية أن هوركهيمر وأدورنو أعادا النظر في تقاسيم مشروع التنوير الذي قام على الفصل بين الأسطورة والعلم، عندما اقتنعا بأن العقل الأداتي أصبح بدوره منتجاً للأسطورة بوسائط تقنية.

فكلاهما يعتمدان الآليات نفسها: الضبط القسري، التوحيد مقابل الاختلاف، التقنين مقابل الحرية، الوحدة مقابل التعدد، كأن «العقل أصبح وجهاً راديكالياً لإرهاب الأسطورة»، بحيث نجد في لغة الأسطورة ذاتها إرهاصات هذه الهيمنة في ملحمة الأوديسة (هوميروس) التي تجسدها شخصية يوليسوس Ulysse الحاذقة وحيلها في سعيها للتخلص من سلطة القوى الأسطورية. فبمقدار ما يحاول الإنسان التخلص من ممارسة الطقوس التي تربطه بوعيه الطفولي والأسطوري، بقدر ما يحن إليها لأنها ضمانة التماسك الاجتماعي الذي تصهر الفرد بأصوله.

إننا نشهد عودة الأسطورة من نافذة العقل بعد أن أغلقت الحداثة بوابتها أمامها ونضج العقل في سيرورته التاريخية، وذلك ما حدث للمجتمع الألماني الذي وصل إلى ذروة الترشيد والضبط والتقنين والعقلنة وفق المواصفات والمعايير التي يعتمدها الفلاسفة وعلماء الاجتماع. لكنه وقع للمفارقة صريع النازية والفاشية، مما يقدم الدليل على أن هذا المجتمع على الرغم من تقدمه تقنياً قد ترك الحبل على الغارب ليقع فريسة اللاعقل الكامن في العقل ذاته، لتتحكم فيه نظرة عنصرية متوحشة تهذي بأسطورة عصابية، تقول إن الجنس الآري أحسن الأجناس وأفضلها.

فالسؤال الشائك الذي أرّق مضجع الجميع، كيف وصلنا إلى تلك الكارثة؟ وكيف لأمة تعد معقلاً للثقافة والعقل أن تسقط في بربرية دموية؟

وهل يكشف ذلك عن عناصر مرهبة ومدمرة في صلب العقل ذاته، أي حضور اللاعقل في العقل الذي كشف آنذاك مقدار الثمن الباهظ الذي أداه الإنسان للخروج من حالة الطبيعة إلى المدنية. فالعقل استحال وظيفة لإثبات الذات والتوجه الأداتي (السيطرة على الطبيعة. .)، مثله مثل تلك الصورة التي تذكرنا بخروج الإنسان من نعيم الجنة إلى شقاء الأرض.

ولعل أبلغ ما يمثل ذلك سعي الإنسان قديماً إلى التحرر من وطأة الأسطورة بدفعه لقرابين وذبائح تقيه من لعنة قوى الثأر ولعنة الآلهة. لقد حاول الإنسان شراء رضى الآلهة بأنسنتها، أي بمحاولة إخضاعها. وهكذا فإن استطاعت الذات الانسانية في تطورها الابتعاد عن طقوسية الذبيحة، فإن روحها ما زالت تتقمصه، أي أن العالم الحديث المعقلن لم يتخلص كلياً من لعنتها، لا سيما أن أشكالها من تشيؤ وتسليع وصنمية حاضرة بيننا.

فما أنتجه العقل للسيطرة على الطبيعة باسم غريزة البقاء فسح المجال للأساطير أن تخرج من أجداثها وتحمل لعنة التشيؤ الشيطاني لتعود أشد وأقوى عليه. أي أن العقل في تجلياته الأكثر حداثة ـ أي العلم الحديث، والأفكار الكلية عن الحق والأخلاق والفنون انبطحت أمام المشيئة الغائية، بحيث أدى ذلك إلى تدمير ملكة النقد.

يبدو أن أدورنو وهوركهيمر مقتنعان أشد الاقتناع بأن العلم الحديث تخلى عن المطلب العام بالمعرفة النظرية لصالح المنفعة التقنية. فسلطة العلم كمعنى شُلّت،

وسيطر العقل الأداتي كلياً على العقل، بمعنى أن العقل تم طرده من الأخلاق والحق.

لقد جُرد العقل من حق الرفض وتم احتواؤه من طرف السلطة، ليس لصالح المصداقية وإنما لصالح الفعالية، بما يكفل ديمومة السلطة ذاتها واستمرارها.

فالبربرية المدمرة التي اعتورت تقاسيم هذا القرن تنذر بأسوأ العواقب للجنس البشري. إذ إن «النظام التوليتاري يقدم للتفكير الحسابي كامل الحقوق ويركن إلى العلم في حد ذاته كعلم. والمعيار الوحيد الذي يدخل على الخط يتمثل في النجاعة والفعالية الدموية». (1974 : 6).

يعتبر أدورنو وهوركهيمر أن العلم الحديث والفلسفة بمشاريها تم تسخيرهما كحقل تجريب لأشكال التسلط التي ازدادت حدتها في الواقع الاجتماعي، فإرساء قوانين عامة للظواهر الطبيعية وفق فيزياء غاليليو تلاه نقل القالب نفسه الذي مهد لإخضاع الشعوب وفقاً لمراسيم وقوانين المستبدين، كما أن توسع رقعة التقنية على قاعدة المعارف العلمية الصارمة جعل من الممكن قيام مجتمع توليتاري بالصرامة نفسها، يخضع الجميع لأوامره وقوالبه مجنداً إياهم تجنيداً شمولياً ليرتكب فيما بعد حماقات وفظاعات وصلت حد القتل الجماعي. أي أن نموذج البحث عن قوانين للطبيعة والتحكم بها تم نسخه بالمقابل بحذافيره في المجتمع بإيجاد قوانين تنظمه على الشاكلة نفسها وتتحكم به عنوة وقسراً.

فمع مقدم الرأسمالية التي اكتملت آلياتها مع نهاية القرن التاسع عشر، شاهدنا انتقال التجاوزات المتصاعدة لهذه العقلنة المميتة ضد الطبيعة إلى مجال المجتمع ذاته: «فبعد أن تمت عقلنة صيغ العمل، والتخلي عن الألقاب واستبدالها بالوظائف، مررنا من المجال العلمي للمجال المعيشي، في محاولة تقريب الشعوب من حالة فصيلة الضفادع». (1974 : 52).

على أنه إذا كانت العلوم خلال حقبة الثلاثينات مندمجة مسبقاً في إعادة إنتاج المجتمع البورجوازي وقيمه، يحذر كتاب جدلية التنوير من التحول الطارئ في طبيعتها اليوم، بحيث إن العلوم الإنسانية لم تسلم هي الأخرى من التسخير في أبحاث تجريبية محض أداتية من طرف السلطات السياسية والاقتصادية.

ولعل السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ حول مدى صدقية هذه الجينيالوجيا

الغارقة في النزعة التشاؤمية. إذ لا تقيم فرقاً بين معرفة بغرض الخبرة expert، تتيح إمكانية وسائل الضبط المحكم للأشياء والأفراد من جهة، ومعرفة نقدية critique موجهة بغرض التحرر من جهة أخرى. غير أن جدلية التنوير اعتبرت هذا الفصل هراء ولم تعد تعيره اهتماماً واعتبرته متقادماً تاريخياً وعفى عليه الزمن، لأنه لم يعد يتطابق مع عالم إحدى أبرز سماته التشيؤ، مشلول بعقلانية ثقيلة الركب، يئن تحت صناعة ثقافية مكيفة للأذواق والسلوكات تهيئ لكارثة عالمية.

فغشاوة السعادة التي خرجت من معطف صناعة التسلية والترفيه ضاعف من حجم التشيؤ والاستلاب، لدرجة أن التلاعب يتصاعد كلما تصاعد الإحساس المزيف بالسعادة. أي أن حركة التنوير دارت دورتها وقفلت راجعة إلى الأسطورة التي استمدت منها مادتها قبل أن تدمرها في عصر النهضة، واليوم يقع العقل من جديد في حبالها بعد أن أصبح أداتياً.

لكن هذا النقد لا يلغي التنوير وإنما يُنوره بهدف تمكين الإنسان من تحقيق ولو جزء من طموحاته الماضية.

يعود كتاب جدلية التنوير لرصد ثلاثة محاور أساسية:

- أتاح التشابك الوثيق بين العقلنة والمجتمع ظهور التنوير بمظهر «استقلالية معقلنة».

- تعد «صناعة الثقافة» أبرز مثال عن التراجع الذي أصاب العقل، فلقد أصبحت الثقافة مثلها مثل سائر الصناعات، كان من نتائجه ظهور تقنية الإنتاج والتوزيع، أما أثره على المستوى الفكري تجلى في تشكُل أيديولوجية تضخُم للكينونة الاجتماعية والسلطة القائمة التي تتحكم في الشكل التقني لهذه الثقافة.

- بدأت معاداة السامية والعنصرية كحقيقة كامنة في المجتمعات الحالية، وأدى تسيد ثقافة الصورة إلى عرض صور لاإنسانية توحي ببربرية جديدة تدل على حقيقة العقل المهيمن في العالم الاجتماعي الذي يعبر عنه هذا العقل.

وإذا كان العقل وريث الأسطورة، فإن تراجعه يعجل بعودة قوية لمختلف التفسيرات السحرية والأسطورية في كافة مجالات الحياة. إذ إن الإنسان يتطور في ظل تاريخ محفوف بأخطار من صنعه، ولم تعد الطبيعة تهدده بالقدر نفسه الذي أصبح مهدداً لها.

يؤرخ الكتاب لمرحلة نقد العقل الذي توالى مع صدور **أفول العقل** (1947) وذرة أخلاق (1947) في ظل بزوغ شمس رأسمالية جديدة وانتهاء الحرب العالمية الثانية، وهو ما يتزامن مع رحيل هوركهيمر في أبريل 1941 إلى كاليفورنيا (هابرماس 1986: 168). فجدلية التنوير اختارت أن تحارب على أرض الخصم، ونقدها حاول إخراج العقل من التشيؤ التام الذي أجهز عليه. إلا أن الربط بين المدرسة «الأولى» والمدرسة «الثانية» عند الرعيل الأول يكمن في اشتراكهما معاً في نقد العقل الأداتي، وما يفصل بينهما هو أن العطب الذي أصاب العقل ليس مرده الرؤية «البورجوازية» للعلم ولكنه يكمن في العقل ذاته.

على أن هذا التحول في النظرية النقدية اتخذ دلالات مختلفة باختلاف الملابسات التاريخية، فقد يتخذ شكل التثبيت لا الثبات، أي التثبيت لمنهج وأدوات عمل لا الثبات قياساً على واقع غبر. ويبدو أثر فالتر بنيامين قوياً (بعد انتحاره هروباً من الغستابو) في المرحلة التي بدأت مع 1941 - 1942 التي أنتجت جدلية التنوير. إذ يبشر في أطروحاته حول فلسفة التاريخ أن التاريخ الإنساني سقط في فخاخ التاريخ الطبيعي الذي جعل من العقل حطاماً وعصفاً مأكول، تطايرت شظاياه وانشطرت إلى قطع وأشلاء disjecta membra، فتَحَت السبيل لمنظور العقل الأداتي والانشطاري.

هكذا أصبح مشروع العقلنة الذي رفعه العلم الحديث (علوم الطبيعة وعلوم الروح على حد سواء) مندمجاً كلياً ضمن غاية سياسية تتوخى الهيمنة على الأشياء والأفراد معاً، أي أن للعلم قوة إدماجية في العصر الحديث، أحد آثارها ظهور نموذج المجتمع الإنتاجي والاستهلاكي والمنافسة الوريث الشرعي لنموذج التطاحن الضاري الذي كان سائداً في مجتمع الغاب.

ولعل نص هوركهيمر الدولة الاستبدادية الذي صدر في Studies in Philosophy and Social Science[*] (1941) يمثل أيضاً قطيعة مع البرنامج الذي سطره في خطابه سنة 1931، لتبتدأ المرحلة الثانية 1942 - 1950 التي شهدت انبعاثاً

(*) (المجلد 9. العدد 3-1941. النسخة الإنجليزية التي حلت محل مجلة المعهد التي كانت تصدر بالألمانية (مجلة الأبحاث الاجتماعية: Zeitschrift für Sozialforschung) التي صدر أول عدد منها سنة 1931 وأوقفت مع حل المعهد سنة 1933. وعاودت الصدور ما بين 1934-1941 بعد إلحاق المعهد بجامعة كولومبيا.

جديداً بإشراف هوركهيمر مع صمويل فلورمان على سلسلة Studies in Prejudice (خمسة مجلدات ما بين 1949 - 1950).

وعند عودة أدورنو وهوركهيمر إلى فرانكفورت في بداية الخمسينات، بقي ماركوز في الولايات المتحدة، بينما التحق في البداية أعضاء آخرين بألمانيا الشرقية (بلوخ، مايير، غروسمان). كما أن الغليان الذي أججته ثورة الطلاب والموقف حول حرب الفيتنام سيكون له أثر كبير على العلاقات بين أعضاء المعهد، خاصة بين أبرز أقطابه ماركوز وهوركهيمر من ناحية وهوركهيمر وهابرماس من ناحية أخرى.

تضافرت الجهود لإعادة هيكلة المعهد بين مرحلة 1955 - 1959 في ألمانيا، حيث أداره هوركهيمر(1950 - 1958 ثم تقاعد) وأدورنو (1959 - 1969) (وعاد إلى إدارته هوركهيمر بعد وفاة أدورنو سنة 1969 حتى وفاته سنة 1973). إذ فتح المعهد أبوابه لأعضاء جدد (لورانزر، داهمر) لتطوير فلسفة تتغذى بالأبحاث الاجتماعية، بحيث لعب المعهد دوراً بالغاً في مأسسة العلوم الاجتماعية في ألمانيا الاتحادية، غير أن العلاقة المتوخاة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بقيت دون المستوى المطلوب.

إلا أن هذه المرحلة عرفت إنتاجاً غزيراً في مجال علم الاجتماع، بحيث تمكن المعهد من إصدار سلسلة من المؤلفات القيمة بلغت 25 كتاباً ما بين 1955 - 1971 حملت اسم: «مساهمات فرانكفورتية في علم الاجتماع» (Frankfurter Beitge zur Soziologie) اهتمت كلها بالبحث الميداني وشملت ماضي ألمانيا الفاشي والإقلاع الاقتصادي الألماني الباهر.

وما يسترعي الانتباه بعد أن استتب الاستقرار في الديموقراطيات الغربية في ظل الحرب الباردة، وظهور الرفاه على يد الدولة الاجتماعية وفشل مشروع ثورة البروليتاريا، أن أدورنو لم يعمد بشكل مفاجئ إلى تغيير إشكالية التي قام عليها المركز في الأربعينات كما كان متوقعا، بل غدت النظرية النقدية أكثر راديكالية بتأثير خاص منه. إذ ستعمد مدرسة فرانكفورت إلى صياغة جديدة للنظرية النقدية مع ظهور كتابه «ذرة أخلاق» (Minima Moralia) سنة 1951، بحيث لم يعد الهدف تأسيس فلسفة اجتماعية شاملة تتوخى إدماج مختلف العلوم الاجتماعية في صلبها، بل انصرفت عن نقد الكلية الاجتماعية إلى نقد أجزائها الصغيرة والاهتمام بالأشياء الخاصة.

الكائن النقدي ونقد الكينونة: هل ثمة «ذرة أخلاق»[4] (1951)؟

بعد عودته إلى ألمانيا، حاول أدورنو عرض حصيلة اندثار المجتمع البورجوازي الليبرالي والتموقع كمثقف نقدي في مجتمع رأسمالي صاعد. وهذا الكتاب عبارة عن شذرات وشظايا متقطعة، لا يربط بينها وبين الكتابة النظرية الصارمة أي ربط. فهو عبارة عن مناجاة داخلية للتأمل في حياة معطوبة (العنوان الفرعي للكتاب) من خلال التجربة الذاتية (1980: 12) الخاصة بمنظر نقدي ملتزم يعود من منفاه القسري (ص: 11).

يحمل الكتاب بين دفتيه التجربة المريرة التي عاشها رائدا المدرسة في الغربة، فالمثقف المغترب يعيش حياة معطوبة لأن أطوارها تجري في عالم أجنبي لا يفهمه، وحتى عندما يحاول فتح مدارجه تظل أبوابه موصدة في وجهه.

وإذا حاولنا استكناه المعنى الذي يريد أدورنو إيصاله إلى القارئ، يمكن القول من منظور تقليدي، إن حياة شخصية عامة تحولت إلى حياة خاصة، وفيما بعد إلى حياة استهلاكية ملحقة بسيرورة إنتاج لا يتمتع فيها صاحبها بأي استقلالية. بمعنى أن أيديولوجيا الاستهلاك حلت محل المعنى الذي كان الناس يحملونه للحياة من ذي قبل، لدرجة أن حياتهم أصبحت مجرد ملاحق فرعية للإنتاج ذاته من دون أي شعور بذلك. «فالوسائل أخذت مكان الغايات»، وأيديولوجيا الاستهلاك دمرت رويداً رويداً الذات التقليدية والقيم القديمة من دون أن تتمكن من بناء ذات جديدة، مما يجعل الإنسان في حياته الفردية موزع بين قيم فقدت زمنها وحاضر لا يستطيع بلورة قيم تناسبه. وهذا الحد من الضياع يؤدي إلى رؤية رومانطيقية للحياة ومتضاربة أشد التضارب.

وبالتالي ليس للفرد من أمل سوى أن يتعلق بتجربته الفردية، يمهد أدورنو للقول إن النظرية النقدية في حاجة كذلك إلى التجربة الفردية ما دام أن المجتمع تشيأ على نحو غير مسبوق، ويمكن للتأمل والمناجاة الداخلية أن يبرزا أو يفرزا معقولية ما.

وذلك ما استخلصه أدورنو من سؤاله الذي قضّ مضجع الألمانيين بعد

---

(4) كتبت أغلب نصوص الكتاب ما بين 1944 - 1945، وجمعت بمناسبة عيد ميلاد صديقه هوركهيمر الخمسين.

الحرب، عمّن يتحمل مسؤولية الكارثة التي ألمّت بألمانيا، فما بين خطيئة هذا وخطيئة ذاك، وصل أدورنو إلى خلاصة حكيمة لم تكن متوقعة من طرف من عانى الاضطهاد النازي بصفة مباشرة. «فالمسؤولية المباشرة ضاعت في المسؤولية المجردة»، عندما تسللت قيم التعصب المذهبي والبربرية إلى أعماق المجتمع وأودت بمناعته، فلم يعد هناك من براءة ولا جمال ولا حتى مواساة.

وحده الألم الذي يحز في تأمل الكارثة والتمعن في السلبيات بطريقة سلبية، من يورث الأمل لتجاوز الفظاعات. يعقد أدورنو الأمل على الجدل السلبي لكي تظل الشعلة متوقدة والخلاص ممكناً من ربقة هذا العالم الذي بدأت ملامحه تظهر في الخمسينات والستينات، وتتحكم به الإواليات نفسها التي تحكمت في ظهور الفاشية والامبريالية الاستعمارية، ويلاحظ أن الإواليات نفسها التي توجه وتنظم المجتمع تنظم أيضاً التسلط والهيمنة داخله.

إذ تتلاحم الصناعة والدولة والإشهار منذ أكثر من أي وقت مضى، حيث انقلب الصالح العام إلى صالح خاص، والقطاع العام يتهاوى لصالح القطاع الخاص، أي أن ما يحدث في مجال الاقتصاد يحدث في مجال الأخلاق، كأن البورجوازية في ذاتها تتملك هذه النزعة التدميرية. وإذا دخلنا عصر الأمركة، يقول أدورنو آنذاك: ليس هناك بشرى نزفّها لهذا العصر الذي لن يكون بالضرورة عصراً ذهبياً.

حاول أدورنو النفاذ بجدله السلبي إلى بواطن الأمور، وأن يمر من الجزء إلى الكل، ومن الخاص إلى العام، واعتبر أن ذلك لا يجب أن يفهم كتناقض بين المعرفة الكلية والمعرفة الجزئية: «فالتفكير في أصغر الخلايا على نفس أهمية التفكير في الكون» (1980: 235)، لأن تقويض النسق ينطلق من حباته وخلاياه الصغيرة.

وبذلك أخذ نقد العقل عنده لاحقاً شكل جدل سلبي Negative Dialectics (1966) على طرف نقيض من هيغل و«جدله الإيجابي» الذي اعتبر «أن الحقيقة هي الكل»، فأدورنو يطرح أن «الكل هو اللاحقيقة». ليضع مكان مفهوم «الكلية» مفهوم «الانشطارية». ومكان العام، الجزء.

يرصد أدورنو قبضة التقنية على الإنسان وامتصاصها لهوية الأفراد وتعرضها للمسخ والتشويه، غير مبالية بالمتعدد والمختلف. فالجدل الهيغلي أدرج الخصوصية في الكونية والمختلف في المتماثل، محاولاً بذلك الجمع بين المتناقضات في سلة

واحدة مما فسح المجال لكل ضروب التسلط والهيمنة. أما بالنسبة لأدورنو لا يجمع الجدل السلبي بين المتناقضات في سلة وهمية، بحيث يقر للخصوصية حق الانفلات من الكونية ويحرر الذات من قبضة النسق ومن الدور الذي يحدده المجتمع لها.

يقطع المعهد مرحلة جديدة بذلك، إذ يفك ارتباطه بالفرضيات الماركسية كالوحدة بين النظرية والتطبيق، والحتمية التاريخية التي اقترنت بالربط بين الذات الثورية والسيرورة التاريخية. ثم ترك مجال الجدلية المادية كما أسسه ماركس وإنجلز ومفهوم وحدة الهوية *(Identitität)* التي تجمع بين الذات والموضوع لصالح اللاهوية *(Nichtidentität)* بينهما. يتخلل ذلك نبذ كل ادعاء للذات بالسيطرة على الأشياء والطبيعة وتحرير الذات من قبضة الجماعة، إذ بلغ التناقض أوجه في عصر الحداثة، فإلى جانب الذات والهوية والمنطق والعقل والحداثة والمعقول هناك اللامعقول واللاحداثة واللامنطق واللاهوية واللاذات ويمكن تمديد هذه المتواليات إلى ما لا نهاية... بعد أن تقوّض أي معنى للديالكتيك والعقل التحليلي. فمبدأ أرسطو وهيغل حول وحدة الهوية وعدم التناقض حطمه تيودور أدورنو بمفهوم اللاوحدة والتناقض.

وعلى الرغم من أن اهتمامات أدورنو كانت موجهة للأدب والموسيقى والثقافة الشعبية، فإنه قاد عدة أبحاث اجتماعية كانت تأمل الكشف عن مصادر الاستلاب التي تتحكم في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية. إلا أننا نستشف أن أثر الأبحاث الاجتماعية التجريبية على الفلسفة كان ضعيفاً، بحيث إن المشروع كما صيغ في البداية قد تم التراجع عنه، وحلّت محله كتابات متعلقة بالفن ونقد الثقافة وصناعتها لآليات الإدماج والأذواق. الأمر الذي دفع هابرماس إلى نقد تخلّي أدورنو عن البرنامج الأول الذي سطرته المدرسة لصالح نظرية أستيقية (جمالية) تهتم بالمستوى البلاغي للخطاب.

فالأبحاث الاجتماعية التي قد نضعها في مصاف كتب الشخصية التسلطية أو دراسات حول التسلط والعائلة قليلة، اللهم إذا استثنينا بعض الأبحاث الهامة التي قام بها بصفة فردية كل من كيرشهايمر Kirchheimer (1969) ونيومان Neumann (1957) لتحليل التسلط وآليات الاستبداد السياسي وطرق مقاومته، أو تلك المتعلقة بالوعي السياسي لدى الطلاب Student und Politik (1959) التي قام بها هابرماس (انظر هوامش الفصل).

إلا أن الرجة التي خلفها النقاش الحاد بين كارل بوبر وتيودور أدورنو في ميدان العلوم الاجتماعية إثر مؤتمر 1961 لعلماء الاجتماع الألمان، ستقدم للثاني فرصة تبيين نوع البحث الاجتماعي النقدي الذي يمارسه والمرتبط بالفلسفة والعلوم الاجتماعية.

لقد عارض أدورنو بشدة توجه كارل بوبر الذي حاول إخضاع العلوم الاجتماعية لنموذج منهجي شبيه بعلوم الطبيعة بدعوى الموضوعية، ودافع عن الاختلاف بين «النظرية التقليدية» و«النظرية النقدية» من زاوية منهجية تتطابق مع فكرة سوسيولوجيا نقدية للمجتمع. ولا ريب أن ذلك ما دفع هابرماس وهونيث (المدير الحالي للمعهد) إلى اعتبار فرضية فلسفة التاريخ جد ضعيفة وأن مفهوم العقل بداخلها ما زال بحاجة إلى التدقيق، فعمدا إلى تدارك هذا النقص لأن عجلة التاريخ في نظرهم لم تكن دائماً مرآة للأمل والتقدم، بل تخللتها انكسارات وتوترات حادة كادت تودي بمشروع التنوير الذي قام عليه عصر النهضة.

نشر هذا النقاش في سنة 1969، تميز فيه يورغن هابرماس بدفاعه الصلد والقوي عن أدورنو ضد بوبر وتلميذه البارز هانس ألبرت، ويعد أيضاً بمثابة إشارة إلى تسليم المشعل لهابرماس داخل مدرسة فرانكفورت.

ففي معرض رده على بوبر يدافع هابرماس عن التعريف الذي قدمه هوركهيمر للنظرية النقدية، ويدافع عن رؤية كلانية Holiste تحيل الظواهر الاجتماعية إلى كلية اجتماعية، مؤكداً على ضرورة أن يتحمل عالم الاجتماع بوعي صيغ الاندماج الاجتماعي الذي يقترحها عمله النظري، وحاول أن يوضح العلاقة التي تربط بين علم الاجتماع والمصلحة من أجل التحرر دون أن يقف عند مفهوم المصلحة كما تصورته الماركسية. وهي مسألة سيتعرض إليها في نهاية الستينات في كتابيه: **التقنية والعلم كأيديولوجيا** (1968) وفي **المعرفة والمصلحة** (1968 - 1973). يواجه هابرماس فكرة العلم الخالص واستقلالية المعرفة العلمية بتأكيده أن النشاط النظري مرتبط دائماً بمصلحة توجه النشاط التطبيقي، فهي التي تضع نمذجة للعلوم انطلاقاً من الفارق الذي تضعه بين عدة مصالح.

فالمصلحة التقنية التي تؤسس لعلوم الطبيعة يوجهها هدف السيطرة على الطبيعة، والمصلحة التطبيقية التي تكمن وراء العلوم التاريخية والأناسة تتجلى في

التعايش وفهم الآخر المفترضين في الفعل الاجتماعي. ثم إن العلوم الاجتماعية النقدية والتحليل النفسي والفلسفة تقوم مصلحتها على التحرر، بمعنى أنها مصلحة تتوخى التحرر من جميع أشكال الهيمنة الموجودة.

والربط الذي يعقده هابرماس بين **المعرفة والمصلحة** يُمكِّنه من تجاوز العلاقة بين المعرفة والمصلحة حسب المفهوم الماركسي، ومن الاعتراض على نقل المناهج الطبيعية في الحقل الخاص بالعلوم الإنسانية، ويبرر به أحقية وجود منهج نقدي يمايز بين سائر التخصصات الموجودة في حقل شاسع مثل العلوم الإنسانية.

فحتى الوجود الإنساني الذي تحركه المصالح التقنية والعملية يجب أن يوضع بدوره تحت مجهر مصلحة التحرر التي تتأسس عليه النظرية النقدية، وبذلك يؤسس هابرماس من جديد للأساس الذي تقوم عليه النظرية النقدية.

لا يكتفي هابرماس بالتمييز بين ثلاث مصالح، بل يحلل ما يجمع بين الأخيرين. إذ يفترض الفعل الاجتماعي تفاعلاً تواصلياً يحمل حلم التواصل دون هيمنة أو تسلط، فالمصلحة العملية والمصلحة التحررية وجهان لعملة واحدة، وهذه المصاهرة بينهما تعمل من داخل العلوم الاجتماعية، مما يمكن الفلسفة الاجتماعية من توضيح وتحليل جملة هذه المدارات بإيجادها لحلول لقضايا المجتمع وفك الاحتقان الكامن فيه.

لقد وجدت هذه الإشكالية آذاناً صاغية وحضوراً قوياً في الأوساط الطلابية والنقابات العمالية، مما يفسر الحظوة التي حظي بها كتابه **التقنية والعلم كأيديولوجيا** (1973) وكتاب هربرت ماركوزه **الإنسان ذو البعد الواحد** (1964) الكتابان اللذان بيعت نسخهما بمئات الآلاف. فلأول مرة في تاريخها تحقق المدرسة تواصلاً عضوياً مع حركات اجتماعية قوية الحضور، وحصل لها شرف الربط بين النقد النظري والنقد العملي في رباط واحد.

وفي هذا السياق واصل هابرماس تطوير أبحاث جديدة جمعها في معلمته الفكرية **نظرية الفعل التواصلي** (1981). وهو ثمرة حواراته مع أكبر فلاسفة وعلماء الاجتماع واللغة (دوركهايم، ماركس، ميد، بارسونز، فيبر، هيدغر، غادامير، فيتجنشتاين، سورل...)، تحدوه الرغبة في تجاوز الهوة التي تفصل بين فلسفة التاريخ وعالم اليوم.

يلاحظ هابرماس أن فلسفة التاريخ التي خرجت من معطف جدلية التنوير أدت بأدورنو إلى رثاء العالم المعاصر، نظراً لأن مجتمعاته تهيمن عليها أنظمة معقلنة فعاليتها كبيرة وكابحة في آن. فالعقلانية الأداتية المرتبطة بالعمل والهيمنة على الطبيعة استفردت بالإنسان المعاصر وأوثقته بالأصفاد.

لكن هابرماس يعتبر نقد أدورنو وهوركهيمر للمثل البورجوازية من منظور علم الاجتماع قد أبان عن محدوديته لأنه يضع معايير نقد الأيديولوجيا ذاتها موضع سؤال، ويرفض بالمقابل رفضاً شديداً النزعة التشاؤمية التي تشكك في قدرة العقل على تجاوز المطبات والعراقيل.

يعمد هابرماس لتجاوزها بتطويره لنظرية الفعل التواصلي التي يلقي على عاتقها مهمة التنسيق بين الأفعال الإنسانية لحماية لحمة المجتمع من التفسخ والانشطار. فالنقد الأيديولوجي الذي قامت به الماركسية للمثل البورجوازية غير عقيم، لكنه ظل أسير التصور الطهراني، أسير المقولات الثنائية الأبيض والأسود، الخير والشر على غرار المثل الأفلاطونية. إذ إن نقدها ما زال يحمل بعض تلك الرواسب التي يستدعي تجاوزها تحرير العقل من السلطة، أي سلطة تريد أن توحد بين الوجود والمظهر.

والسبيل إلى تحقيق توافق بين جملة المصالح المتضاربة، تبقى اللغة الوسيلة التي يمكن بها بلورة تواصل اجتماعي سليم، ما دامت لا تأخذ ولا تقبل إلا بالإلزام الذي تفرضه الحجة الأقدر والأفضل. فوجود القناعات وتعددها من صميم عصر الحداثة الذي نعيشه، الأمر الذي هيأ هابرماس إلى تبنّي فرضيات علم التداول اللغوي لتثبيت أهلية فعل التواصل على الفعل الأداتي. فاللغة كخزان لمجمل تجارب من سبقونا بإمكانها أن تكون مثلا نقيس به الأشياء. والمهم هنا أن فكرة التواصل تنبع من اللغة، أي لغة تقدم البرهان، والقناعات لا تقبل إلا بمقدار ما تقدم برهانها. وهذا ما سنبينه بتفصيل في الفصل الذي يلي.

مراجع الفصل الأول:

- مراجع بالفرنسية حول مدرسة فرانكفورت:

- Abensour, M. (1982)." La théorie critique: une pensée de l'exil" In *Archives de philosophie*. Tome 45. Cahier2. avril-juin.
- Abensour, M. & Muhlmann, G.(2002) (dir). *L'école de francfort: la théorie critique entre philosophie et sociologie.* Paris. Ed. kimé.
- Assoun, P.-L. (1987). *L'Ecole de francfort.* Paris. PU.F.
- Bouchindhomme, Ch. (1996)."Théorie critique" In P. Raynaud. (dir.), *Dictionnaire de Philosophie politique*. Paris. P.U.F.
- Jay, M. (1977). *L'Imagination dialectique.Histoire de l'Ecole de Francfort.* Paris. Payot.
- Gangl, M. (1986)."Le programme interdisciplinaire de l'Institut de recherche sociale sous la direction de Max Hoorkheimer". In *Archives de Philosophie*. N°2. Paris. Beauchesne.
- Vincent, J.-M. (1977). *La Théorie critique de l'Ecole de Fancfort.* Paris. Plon.
- Vanderberghe, F. (1998). *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas.* Tome 2. Paris. La découverte.
- Wiggershaus, R. (1993).*L'Ecole de Francfort. Histoire, développement, significations*. Paris. P.U.F.
- Zima, P. V. (1974). *L'Ecole de Francfort. Dialectique de la particularité.* Paris. Ed. Universitaires.

- مراجع بالألمانية:

- Albrecht, C & al. (1999). *Die Intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Fankfuter Schule.* Campus, Frankfurt am Main.
- Bonss,W. & Schnidler, N. (1982)." Kritische Theorie als interdiszplinärer Materialismus" In W. Bonns & A. Honneth (dir.) *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen der kritischen Theorie.* Suhrkamp. Frankfurtam Main.
- Honneth, A. & Wellmer, A. (dir). (1986). *Die Frankfurter Schule und die Folgen.* Walter de Gruyter. Berlin- New York.
- INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG AN DER J. W. GOETHE-UNIVERSITÄT FRUNKFURT AM MAIN. (1999)., Mitteilungen, N°10. Frankfurt.

- مراجع بالإنجليزية:

- Bernstein, J. (1994). *The Frankfurt School: Critical Assessment*, 6 vol. Londres. Routledge.

(يتضمن هذا المرجع الهام قرابة مائة مرجع حول المدرسة).

- Arato, A & Gebhardt, E. (1978). (eds). *The Essential Frankfurt School Reader*. Basil Blackwell. Oxford.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the foundations of critical theory*. Columbia University Press. New York.
- Frankfurt Institute for Social research (1973). *Aspects of Sociology*. Heinemann. London.
- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
- Ray, L. (1990).(ed). *Critical Sociology*. Edwagr Elgar, Alderhost,. Hants.
- Wellmer, A. (1974). *Critical Theory of Society*. Seabury Press. New York.

- أهم المراجع الواردة في الفصل:

- Adorno, T. W. (1957)" beitrag zur ideologielehre" In *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp- Verlag. (ed. 1972).p 457-477.
- Adorno, T. W. (1957) "Soziologie und empirische Sozialforschung" In *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp- Verlag. (ed. 1972).p.196-216.
- Adorno, Theodor W. (1962). "Zur logik der Sozialwissenschaften" In *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp - Verlag, p. 547-567. (ed. 1972).
- Adorno, T. W. (1978). *Dialectique négative*. Paris. Payot
- Adorno, T. W. (1980). *Minima Moralia. Reflexion sur la vie mutilée*. Paris. Payot.
- Adorno, T.W. & Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., Nevitt Sanford, R. (1982). *The authoritian Personality. Studies in Prejudice*. Norton & Compagny. New. York-Londres.
- Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1974). *La Dialectique de la Raison*. Gallimard. Paris.
- Adorno, T.W., Popper, K. et al. (1979). *De Vienne à Francfort: La querelle allemande des sciences sociales*. Complexes. Bruxelles.
- Habermas, J. (1988). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris. Ed. Gallimard.

انظر الفصل الخامس الخاص بهوركهيمر وأدورنو ص. 128 – 156.

- Habermas, J. (1986)." Bemerkungen zur Entwicklungsgschichte des Horkheimerschen Werkes" In A. Schmidt & N.Altwicker (dir). *Max Horkheimer heute: Werk und Werkung*. Fischer, Francfurt am Main.

- Horkheimer, M (1940)." Die gesellschaftlische Funktion der philosophie" In *Gesammelte Schriften* 4, Francfort, Fischer-Verlag, p.332-351. (édition de 1988).

- Horkheimer, M (1951)."Ideologie und Handenn " In Th, W. Adorno und Horkheimer, M. *Sociologica II*, Francfort. Europäische Verlagsanstalt, p. 38-47. (éd. 1962).

- Horkheimer, M. (1974). *Théorie traditionnelle et Théorie critique.* Paris. Gallimard.

- Horkheimer, M. (1974). *Eclipse de la raison.* Paris. Gallimard.

- Horkheimer, M. (1978). *Théorie critique.* Paris. Payot.

- Kirchheimer, O. (1969). *Politics, Law, and Social Change: Selected Essays of Otto Kirchheimer.* F.S. Burin & K.L. Shell. (dir). New York / Londres.

- Kirchheimer, O. & Rusche, G. (1940). *Punischment and Social Structure,* New York.

- Neumann, F. (1944). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism,* 1933-1944. New York.

- Neumann, F. (1957). *The Democratic and The Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory.* (dir). H. Marcuse. New York.

الفصل الثاني

فلسفة التواصل ونقد فلسفة التاريخ والنظرية الانعكاسية

مقدمة:

غالباً ما اعتبر دور اللغة منحصراً في التعبير عما يدور بالذهن، أو تصويراً لما يجري أمامنا من أحداث ورقائع. واستحكمت هذه الرؤية طويلاً حتى اعتقد البعض أن دورها إجمالاً هو تمثيل وتصوير ما يمور به الواقع. لكن الناظر المدقق لتاريخ العلوم السياسية وفلسفة الأخلاق والبلاغة، يلاحظ أن اللغة ومفرداتها تتبدل تعابيرها وقضاياها بتبدل الاستعمالات والمقاصد التي تكمن وراءها.

ففقه اللغة ينبئنا بأن المفردات والمصطلحات نفسها لم يكن لها تاريخ متماثل ولم تستقر على حال، بل عرضت بطريقة متغيرة زيادة أو نقصاً معانيها مراراً، فمن يتصور أن المصطلحات الأخلاقية مثل «الحق» و«العدل»، و«الواجب» ومقولات «الصحيح» و«الخطأ» و«الخير» و«الشر» تمثل عملة ذات قيمة ثابتة في كل العصور وقابلة لأن تفهم بالمعنى نفسه في كل زمان ومكان، يسقط فريسة وهم ومغبّة شديدين. فبالنسبة لهابرماس «إن ما يرفعنا عن الطبيعة هو الشيء الوحيد الذي نعرف طبيعته: ألا وهو اللغة. فمن خلال بنيتها يتم افتراض الاستقلالية الذاتية والمسؤولية» (ملحق المعرفة والمصلحة). ويردف قائلاً في «الخطاب الفلسفي للحداثة»: «يظل التصور اللغوي للعالم مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بنظام العالم» (1988: 138) الذي يظهر فيه.

لقد ساد طويلاً أن معنى العدالة أو الحق يحملان جوهراً قاراً ومجموعة من

الإجابات المتناظرة في الفكر السياسي، غير أن مقاربة من هذا النوع تجهل وبشكل كبير السيرورة التاريخية التي تعرفها تطورات اصطلاحاتها اللغوية والأشكال الاجتماعية التي ظهرت فيها تباعاً عبر العصور، كما تتجاهل أيضاً الدلالات المختلفة التي عرفها «العدل»، و«الحق» وسائر المصطلحات الأخلاقية في كل عصر من العصور وفي كل حقبة من الحقب.

إن فهم مصطلح ما رهين بفهم دلالة الكلمات التي يتم التعبير بها عنه وتحولاته اللغوية عبر الأزمنة والأمكنة، وهذا ما يعني على الأقل تتبع القواعد والمؤسسات التي تحدد معاني واستعمالات هذه الكلمات، ومن ثم الإمساك بالدور الذي يلعبه المصطلح في اللغة اليومية وفي الحياة الاجتماعية. وليس لدينا مدرسة أعظم من التاريخ ولا برهان أقوى من الاستقراء، فمن تتبّعهما يرى مثلا كيف تبرز مصطلحات أو غاية أو عدة غايات أو مجموعة من القواعد إلى السطح في عصر ما وتختفي في عصور أخرى.

ولا شك أن الغايات والقواعد والمفردات نفسها لا تتشابه مقاصدها بالضرورة في كل مكان وزمان ولا حتى داخل الأمصار نفسها: ففي الجاهلية لم يكن من المقبول في الثقافة السائدة داخل المجتمع القرشي تقديم الصدقة أو بيع ما يملكه الفرد لتقديم العون إلى المحتاج، إذ كان يعد ذلك تصرفاً غير محمود خوف الإملاق والحاجة، ومن هنا برزت حاجة التحفظ على المال والأنعام وحماية المراعي والمياه من المزاحمين وإن كان الكرم الحاتمي أحد شيم البدو.

وليس من الغريب أن تتغير هذه القواعد التي كانت بديهية مثلما حصل في صدر الإسلام، بل إن تعاملاً من هذا القبيل أصبح محموداً وأصبح الزهد والعفة والقناعة والتضامن شرطاً للدخول إلى الجنة والتقرب إلى الله زلفى. وكذلك نجد في هذا الباب على سبيل الإشارة التاريخية أن بعض الفقهاء اعتبروا الطاعة لأولي الأمر واجبة، وعدّوا كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين. وعن حذيفة اليمان قال: قال رسول الله «لا يكون بعدي من لا يهتدون بهديي ولا يسنون بسنتي قلت: كيف أصنع إن أدركت ذلك قال: لتسمع وتطيع الأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك». وإذا سلمنا بجدوى ذلك ـ على الرغم مما يثار من جدل حول هذا الحديث ـ واعتبرنا في حينه أن ظروف بناء الدولة الإسلامية يتطلب ذلك، فإن هذا لا يمنع ولا يلغي ما ورد في آيات القرآن بلغة صريحة وواضحة حماية لحق الاختلاف وتعدد

الرأي والجهر به. فمن الآيات الشهيرة المكرسة لحق الاختلاف وحرية الرأي ما نجده في: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود 18 و19)، أي للاختلاف خلقهم كما يقول المفسرون(*). وعلى الرغم من أن هناك آخرين يعتبرون سلوك الطاعة العمياء للحكام مفسدة لحال الأمة وطمسا للعقول، يذكر الطبري في تاريخ الأمم والملوك قول عمر ابن الخطاب:

«لن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم فإن استقام اتبعوه وإن حنف قتلوه. واعترض طلحة قائلا:

وما عليك لو قلت إن تعوج عزلوه

فأجاب عمر:

لا، القتل أنكل لمن بعده».

إن تغيُّر وتبدل معاني ودلالات المصطلحات الأخلاقية والقيم السلوكية مثل: «عدل»، «حق»، «خير»، «قصاص» عبر العصور، لا يعتبر حشواً ومغالاة في التمييز المسرف بين «طبائع» السلف في هذه المراحل و«طبائعنا». فالإشارة تقصد التنبيه إلى أنه لا يمكن أن تحمل هذه الألفاظ الحمولات نفسها في كل آن، بل قلَّما ظلت على حالها بعد تبدل ظروف نشأتها وحولياتها التاريخية، لأنها تنذرنا أيضاً أن كل حقبة تركت بصماتها في معجم الناس الأخلاقي.

ومنها أن كلمة العدل مثلاً لا تعني القصاص كما يدل معناها العرفي السائد بل تعني التسوية بين الناس كما يرى الأفغاني ومحمد عبده، وهذا هو القصد في آية: ﴿إن الله يأمر بالعدل﴾، ومنه أيضا: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾، بمعنى أن القصاص لغة هو التساوي مطلقاً لا مقصوراً على المعاقبة والزجر بالمثل فقط في الجنايات. ويضيق المجال هنا عن ذكر جميع التأويلات الخاصة بهذه المصطلحات في الشريعة ونكتفي بالقول إنها تتحيّف كلما تحيّف مفسروها على نصوص قرآنية صريحة تبعاً لضغوط ولأهواء أو استعمالات تفي بأغراض دون أخرى.

(*) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج: 9. ص. 114 و115، ط. دار الكتب المصرية.

من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل

من هذا المعطى لم يعد سليماً البحث عن الحقيقة في أي «كوجيطو» أو وعي ذاتي مجرد باعتباره مالك الشأن ومدبر الشؤون، يتحوّط هابرماس من قدرة الوعي الذاتي بلوغ ذلك. فحدود العقل لا تتجاوز تقديم حقائق تخضع لحيز التجربة وأي ادعاء وثوقي مآله الدحض، وكيفما كانت الذات هنا فردية أو جماعية، حزباً أو طبقة، فهي قاصرة كل القصور أن تدرك وحدها مسالك التطور الاجتماعي والطرق التي مرت بها الحياة الإنسانية أو تفسير مناحيها كليا. فهي تحاول وعبثاً تحاول. . .

ومنذ عصر الأنوار، حاول كل فلاسفة الوعي الذاتي «كانط، هيغل، ماركس. . .» إضفاء نظام منطقي ونسقي على الأحداث الإنسانية والوقائع التاريخية بغرض أن يثبتوا أن عجلة التاريخ تسير بحتمية معلنة نحو غاية معينة. وقد تعددت مظاهر هذه الذاتية، فهي تارة العقل الخالص (كانط)، والعقل المطلق (هيغل)، والإنسان الأعلى (نيتشه)، والطبقة (ماركس). . . الخ.

وسواء كانت هذه الغاية تهدف إلى انعتاق البشرية من أسر الطبيعة وأوهام السحر والشعوذة والإقلاع عن التفسيرات الخارقة والأسطورية للحياة كما فعل فلاسفة الوعي الفردي في الفكر الليبرالي، أو كان الهدف انتشال الإنسان من ربق الاستعباد والاستلاب كما تصور الفكر الماركسي من خلال ذات جمعية تمثلها البروليتاريا، فكلها صفات أفكار حبيسة فلسفة الوعي ومجرد صياغات جديدة ومتنوعة للذاتية (فردية أو جماعية).

ما نود الإشارة إليه بالأساس أن اللغة التي تؤدّى بها الكلمات والمصطلحات في مفهوم فلسفة التواصل النقدية، غير معزولة عن السياق الزمكاني كسائر الكائنات تتغير وتتبدّل، وقد يحتجب بعضها ويغيب.

فعوض الاقتصار على نظرة محض ذاتية للأشياء والكون، يجب أن نتوجه أكثر ما يمكن إلى استعمالات الكلمات والمصطلحات حتى نتبين عن قرب وبالملموس ما كانت تعنيه بالنسبة لمستعمليها في الزمن الغابر أو بالنسبة لنا، ومدى تطابق أو تباين تلك الاستعمالات وإلى أي حد. فكيفية تداول الصانع لأدواته كما المتكلم لكلماته هما على حد سواء مفتاح التعرف عن قرب وبالملموس عليها، أي أن

الخطاب المتداول بشأن هذه المفاهيم والمصطلحات هو مجال التواصل الاجتماعي الفعلي لتبادل ما يُقرُّ لها من مضامين في سياقات مختلفة، وهذا يفسر اختلاف نظرية هابرماس عن النظريات الاجتماعية والسياسية الأخرى، فحدود العالم هي حدود اللغة التي نتواصل بها عنه.

على أنه إذا افترضنا أن المصطلحات الأخلاقية (الحق، العدل، المنفعة...) بقيت كما كانت عليه، فذلك لم يمنع ظهور مشاكل بصددها في عصرنا، وإذا أقررنا أنها لم تعد كما كانت عليه من جرّاء تحول مضامينها، فهذا يعني أنها لم تعد تساير العصر الحديث بالحمولات نفسها التي كانت توجهها في الماضي، ولا بد إذن من مسايرة روح العصر.

لذلك سنأتي على نقاش مسلَّمة التحول اللغوي Linguistic turn كفلسفة تحليلية ودورها في تجديد العلوم الاجتماعية والسياسية، وهنا تحتل فلسفة التواصل الصدارة في هذا الباب بوصفها التركيب الموسوعي لنظريات اجتماعية وفلسفية وسياسية ولغوية تؤسس نظرية جديدة في الديموقراطية السياسية: **الديموقراطية التداولية** (Démocratie délibérative).

تسعى هذه الأخيرة إلى تجاوز الديموقراطية التمثيلية ونقد فلسفة الوعي الذاتي بجميع ألوانها سواء كانت لبيرالية أو ماركسية، كما سنعرض إلى الانتقادات التي تعرضت لها. ولا بأس من تبيين ذلك عبر مفهوم خطاب حقوق الإنسان واستعمالاته التي تطرح جدالاً واسعاً اليوم. فمن جهة ستتم الإشارة إلى حقوق الإنسان كمضمون خاص بالليبرالية، ومن جهة أخرى عرض مختلف المفاهيم التي أصابت مفهوم الخطاب ذاته.

وبإيجاز شديد لقد عمدت النظريات الليبرالية إلى تصوير حقوق الفرد كتعبير عن النزعة الفردية، وعملت على تعريفها بكونها مجردة وعامة وكونية لا تحيل إلا على نفسها، يمتلك فيها الفرد زمام أموره بنفسه، ومن سماتها أيضاً أن السلطة كامنة في الفرد ذاته ولا تأتيه من الخارج ولا يمنحها لأحد وإذا منحها فبمقدار معلوم. وأن الفرد عندما يمنح ذاته للمجتمع، فإنه بذلك لا يمنحها لفرد بذاته.

إن حقوق الفرد بشكل عام عنصر لـ خطاب لعب دور الوسيط الشمولي في أفعال التضامن والصراعات الاجتماعية التي تجسدت في أوروبا وأمريكا الشمالية منذ

ولادة الدولة – الأمة. ومن الأهمية بمكان معرفة معانيها بدقة لأن المفردات والكلمات والمصطلحات التي تعلكها الألسن تعد المفتاح الأول للتحليل الموضوعي لما يجري حولها، ما دمنا لا نملك وسيلة أخرى غير اللغة للتعبير وللتواصل أو الفعل، فهي الوسيلة التي تؤرخ لمختلف التجارب التي نمر بها. ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى مفهوم الخطاب داخلها وآلياته وعناصره حتى نتمكن عن قرب من معرفة مجالات استعماله.

بداية يعني الخطاب في معناه المرجعي، القول والمقال المنظم والرسالة والمبحث المنطقي أو النظام الفكري كما كان يستعمل عند ديكارت في مبحثه الشهير مقالة في المنهج Discours de la méthode. والقصد من الإشارة إلى ذلك يتجلى في كون أن الترجمة العربية الشائعة لـDiscours بالخطاب قد أوقعتنا في مطبة تجهل معانيه الأصلية، بل يزداد الأمر سوءاً عندما بات الخطاب مطابقاً للخطابة ورديفاً للأيديولوجيا أو مقابلاً للبرامج السياسية وشتى الاستخدامات غير الرصينة.

تجدر الإشارة إلى أن التغيرات التي أصابت معاني مصطلح الخطاب عبر التاريخ تعدّت القول والمقال والرسالة أو المبحث لتصبح مع فوكو مثلاً معرفة سلطوية، وهي بهذا المعنى مقولات ومفاهيم تابعة لمؤسسات (مستشفيات، إدارات، جامعات...)، تنتج الآليات الكفيلة بالسيطرة المحكمة على مجتمع ما، أكثر من كونها تخدم غرضاً معرفياً بحتاً. ولعل ما قام به فوكو في مباحثه يعمل على استقصاء إنتاج الخطاب كمعرفة مؤسساتية مولدة لسلطة الرقابة والسيطرة والتحكم بفكر الإنسان ووجدانه، بمعنى أن الخطاب يستعمل كناية عن نظام موجود في مؤسسات المجتمع.

وإذا رجعنا إلى لسان العرب مادة «خطب» (ص: 855)، نجد الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام. وعرفها أبو اسحق إبراهيم بن السري الزجاج (ت311 هج) بأنها الكلام المنثور المسجع ونحوه. والخطبة والمخاطبة من الخطاب والمشاورة. والمخاطبة، مفاعلة، وهي لغوياً مراجعة الكلام والمشاورة. وإذا عدنا إلى ابن سينا نجد الخطابة: «عظيمة النفع لأن الجنس الإنساني يعيش بالتشارك، والتشارك محوج إلى التعامل والتحاور». وهو من الفلاسفة العرب الذين سعوا

جاهدين لربطها بصحيح البرهان والعلوم الأخرى، فهو يجعلها في الشفاء قسماً من أقسام المنطق.

وفي موضع آخر يترك الخطيب أسس التشارك والتحاور لينقلب إلى معلم ساحر يثير ولا يقنع، وهنا يصبح الخطاب خطابة. يقول ابن سينا: «البرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على الحق، والخطابة هي المعنية بذلك»، أي تختص بإثارة الأهواء والميولات والعواطف وشد أذهان السامع بما يلهب عواطفه. ويربطها الإمام محمد أبو زهرة في كتابه الخطابة بعلم النفس كصفة متأصلة في نفس المتكلم تروم التأثير في أذهان السامعين: «يجب على الخطيب أن يقف مستقيماً فلا انحناء ولا تقوس، وعليه أن يبرز صدره إلى الأمام، ويعتمد على إحدى الرجلين إذا كانت الخطبة طويلة، ليستطيع تبديل إحدى الرجلين بالأخرى... كما يجب عليه أن يقف في مكان واحد».

وإذا عدنا إلى موسوعة الفلسفة الكونية (1990) في القسم الخاص بالمفاهيم الفلسفية، مادة خطاب يحدد القاموس الفرنسي الشهير سبع استعمالات للخطاب:

«يرتبط المتكلم في خطابه بزمان ومكان معيّنين، يخضع فيها الخطاب لما هو متعارف عليه من قواعد الكلم ومتداول بشأنه داخل جماعة لغوية. تعد الحوارية الأنموذج الأصلي الذي تصبح بموجبه إمكانية تحقُّق الخطاب عبر مخاطبين صفة ملموسة، ويختلف الأداء اللغوي بتعدد السياقات الذي يصبح معبراً عنها ومرجعاً لها، مما يسمح بوجود علاقات ترجمة حية فيما بينها، قد يتخللها ميزان القوى وسوء الفهم أو التلاعب بالمعاني. كما تحشر الذات المتكلمة نفسها في أداء الخطاب بواسطة اللغة، الأمر الذي يقتضي في تحليله النفاذ إلى أغوارها التي سبرته، لأنها هي في الوقت نفسه مَحصِلة له وضرورية لفهمه وإنتاجه.

فكل الممارسات الخطابية هي ممارسات بين رموز لغوية لها دلالات سميولوجية متزامنة رغم تعارضها. وفي الأخير، رغم التفاوت بين سياق الخطاب (الذاتي أو الموضوعي) والخطاب نفسه، لا يمكن فصل الخطابات عن سياق النشأة الذي يحضنها والتي تسهم من دون شك بدورها في بنائه».

وما نود الإشارة إليه أن الخطاب كمصطلح تتمايز دلالاته بشكل مختلف ومتباين أحياناً طبقاً لاستعمالاته. فإذا عدنا إلى كيفية استعمال خطاب الحقوق إبان المخاض الذي ألمّ بعصر الأنوار، نجده قد استعمل تارة من أجل توسيع مجال

الحرية والديموقراطية وتم استعماله تارة أخرى من طرف النخبة لتبرير الملكية الخاصة ومختلف التقييدات التي أصابت الحرية[1].

أما اليوم لم يعد خطاب الحقوق في إطار الرأسمالية المعاصرة حكراً على أي فئة خاصة ولا على طبقة بالذات ولا يتطابق مع أي رؤية معينة للعالم. فهي كونية لأنها تكفل لحمة المجتمع وبدونها لا يستقيم ترابط قار يحفظ العلاقات بين الأفراد ومؤسسات المجتمع. بمعنى أن الحقوق الفردية ليست رجعية أو ثورية ولا الأكمة التي تختفي وراءها الامتيازات ولا هي برافعة للتحولات الثورية، فهي غير سابقة على المجتمع وليست انعكاساً بسيطاً لما هو عليه، فطبيعتها اجتماعية ويمكن أن تجسد قناعات ديموقراطية أصيلة. إذ يتوقف الأمر على من يحوز هذه الحقوق في أية ظروف ولأية أغراض: منه ما يقول به المؤرخ الإنجليزي إريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm): «تلك مفارقة الحرية، لقد أصبحت شعاراً للذين هم في أقل حاجة إليها وللذين يرفضونها لمن هم في أمس الحاجة إليها»[2].

ومن ثم إن اعتبار الخطاب كفعل يعني أنه يتحقق في زمن معلوم، فهو ليس خارج الزمن والمكان. وبالطبع هذا ما يصدق على مراحل التطور التي عرفها خطاب الحقوق بصفة عامة، والذي انطلق من الناحية التاريخية ـ القرن السابع عشر ـ على تأكيد المطالب التي رفعتها البورجوازية اتجاه الأرستقراطية، واستمر حق اختيار الفرد لعمله ومعتقداته واحترام مجاله الخاص ليشمل تكافؤ الفرص بين المواطنين وحق التصرف في جسده وماله. . . الخ.

تجدر الملاحظة أن الأمر كان في بدايته يتعلق بخطاب فرداني في جوهره يمهد شيوعه ظهور مجتمع ديموقراطي يقوم على مسلمة النموذج التجاري الصاعد: الحرية الفردية في المجال الاقتصادي تقابلها الحرية في المجال الاجتماعي والسياسي، مما يشي بتصور سياسي لعالم يقوم أساساً على مجال الفرد الخاص وحريته بنفس الحرية المطلوبة والموجودة في عالم الأعمال الحرّة والتجارة في العالم الصناعي الوليد.

وهذا ما انتقده ماركس في حينه متصوراً إياه عالماً مغلوطاً يشي بتدبير فاسد: «إن أي من افتراضات حقوق الإنسان (. . .) لا تذهب إلى أبعد من الإنسان الأناني

---

(1) Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*, Tome I, IV, p. 133-134.

(2) Hobsbawm, E. (1984). *Workers*. Pantheon, New York. p. 313.

(. . .)، بمعنى الفرد المنعزل عن الجماعة المنكفئ على نفسه، والذي يصب انشغاله الكامل حول مصالحه الخاصة ويتحرك وفق نزواته الخاصة»[3].

يستند الاعتراض الماركسي إلى مفهوم ساد في بداية العصر الصناعي، يعتبر الخطاب السياسي انعكاساً لصرح فكري يحمله، يبقى بموجبه خطاب الحقوق حبيساً لانعكاسات فلسفة سياسية بورجوازية نخبوية بالأساس، مهما كان التغيير الذي يطالب به والذي قد يستعمل بدواعٍ سياسية أو لأسباب تربوية.

أما بالنسبة لفلسفة التواصل لا يمكن اعتبار الخطاب مجرد انعكاس لوعي مشترك ولأيديولوجية واضحة المعالم[4]، فالخطاب أداة ذات أهمية في تكوين أفعال الجماعة وصناعة سلوكات في ممارساتهم الاجتماعية، لكنها تظل في الوقت نفسه عبارة عن مجزّات متعددة لاستعمالات متفرقة. وطبقاً لذلك يمكن أن نستعير كلمات مثلما نستعير أدوات، فكما حال الأسلحة في الحروب فإن أكثر الكلمات فعالية تتم سرقتها من الخصم أو استعارتها منه. فالخطاب على الرغم مما يثيره من صراع واحتدام حول الطريقة التي تستخدم بها مفرداته – وهلم جرا – يُمكن أيضاً من فهم آليات التضامن بين الفاعلين الاجتماعيين.

وغالباً ما نلاحظ أن الليبراليين والماركسيين لا يعيرون أي أهمية كبرى للفعل الخطابي، لا سيما أن المستوى الاقتصادي يحظى بقصب السبق عندهما في تفسير الظواهر، فالليبراليون يتجاهلون الدور الجوهري للفعل الجماعي ولا يهتمون في آخر المطاف إلا برغبات الفرد وإشباع مصالحه أولاً وأخيراً. أما بالنسبة للماركسيين فلا ينظرون إلى المجتمع إلا كطبقات متناحرة متجاهلين حرية الفرد وحقوقه، بحيث

---

(3) Tucker, R. (S.dir.) (1978). *The Marx-Engels Reader*. Norton. New York.

(4) يعمد التحليل الماركسي الكلاسيكي إلى وضع الوعي في البنية الفوقية في حين أنه يوجد في قاعدة العلاقات الاجتماعية، وعلى الرغم من محاولة أنطونيو غرامشي، هنري لوفيفر، هربرت ماركوز وباختين وضع السياسة والثقافة في القاعدة التحتية.
غير أن هذه المقاربات مع ذلك، لا يمكن لها أن تفسر الأشكال الملموسة للعلاقات الاجتماعية التي تغير من طبيعة أفراد مختلفين وغير متجانسين داخل مجموعة قادرة على التغيير الاجتماعي، ما دام لم يتم التخلي عن الوعي كحالة انعكاس ولم يتم التخلي عنه كشرح لسلوك الطبقة أو الجماعة. بل تم الحديث أحيانا عن الوعي الخاطئ لتبرير المنافسة بين الطبقات المتصارعة أو لِنعت المطالب العمالية بالإصلاحية، أما المقاربة التي ننطلق منها فهي تعرض للوعي كصيغة من أشكال خطاب الممارسة الاجتماعية.

لا ينظرون إلى الطبقات إلا كنتيجة للصراعات الاجتماعية وكانعكاس لما يجري في البنيات الاقتصادية. وهو ما يفسر الحظوة التي اكتسبها مصطلح الطبقة عندهم مثلاً في تحليل المجتمع الرأسمالي.

تقطع فلسفة التواصل عند هابرماس مع مفهوم اللغة كتعبير أو تصوير عما يجري في النفس أو التصور الذي اعتبرها حلقة وصل ما بين حالة نفسية داخلية وعالم خارجي. إذ غالبا ما اعتبرت العديد من النظريات الاجتماعية الكلام بصفة عامة كانعكاس أو كترجمان لنفسية الفرد، بحيث نرى في الكلام والكتابة مجرد تعابير عن الأفكار والأحاسيس والآراء والمواقف وتجليات لحالات نفسية أو انعكاس لأفكار تقترب من الدور الذي تعلبه الآلة الكاتبة بالنسبة للكاتب.

وبحسب هذا الرأي السائد لا يعدو الفعل اللغوي أن يكون مؤشراً للوعي أو تعبيرا عنه، والوعي هنا ما يستحق الشرح والتفسير. أما كيف يتحقق الفعل وعملية إنجازه، فلا يعار لها أي اهتمام وكأن التحقق ليس على صلة بما يجري في الحياة الاجتماعية.

الأمر الذي نتج عنه عدم دراسة الفعل اللغوي كفعل اجتماعي، مما أدى إلى وضع مهمش للفعل اللغوي في الفعل الاجتماعي، يبرره تجاهل أهمية الأفعال اللغوية كعنصر فعال في النظرية الاجتماعية. ويعزى هذا التجاهل في أصله إلى التفسير الخاطئ الذي وضع اللغة في علاقة انعكاسية مع الوعي والثقافة.

فما درجنا عليه طويلاً وفي الغالب هو اعتبار التعبير اللغوي في التواصل كحلقة تنطلق من حالة نفسية داخلية إلى حالة خارجية، أي ما أطلق عليه «ويليام ألستون» (William Alston): «النظرية المثالية للمعنى»[5] والتي توفرت لها الكثير من التنظيرات الفلسفية. ولعمري هذا ما ذهبت إليه المدارس البيانية من أرسطو حتى ابن خلدون (1332 - 1406)، منه ما نجد عند هوبز (1588 - 1679) أيضا في «اللوثيان» (Léviathan): «يتجلى الاستعمال العام للكلام في نقل خطابنا النفسي إلى خطاب لغوي، أو تجسيد أفكارنا في كلمات متوالية»[6].

---

(5) Alston. P William. (1964). *Philosophy of language*. Prentice-Hall. Englewoods Cliff. N.J.

(6) Hobbes, Th. (1968) *Léviathan*. Penguin. Harmondsworth. (Trad. Fr par F.Tricaud.) Paris. 1970.

فمفهوم اللغة السائد كوسيلة لنقل الأفكار الخاصة في خطاب عام، يقترب إلى حد بعيد من نظرية جون لوك السيميائية التي تؤكد أن «الكلمات في دلالتها الأولى والحالية لا تمثل إلا أفكاراً موجودة عند روح المعبر عنها»[7]، بحيث يغدو الفعل الإنساني مجرد تعبير عن أفكار، والذي لا يزيد فيه فعل التواصل عن كونه انعكاساً نفسياً فقط. لكن تعليل ذلك يبقى في نظر فلسفة التواصل ضعيفاً وليس هناك ما يبرره منطقياً.

وما نود التأكيد عليه في سيرورة التحولات التي تصيب اللغة السياسية، أهلية الخطاب أن يلعب دوراً كبيراً في اقتصاد اللغة ووعي الأفراد مثلما لعبته مصطلحات لغوية (مثل الصراع الطبقي وعلاقات الإنتاج وأدوات الإنتاج والطبقة العاملة في القاموس السياسي المعاصر)، تضاهي ما تلعبه المعالم والاعلام والأزياء والأحجام الهندسية وشكل العمران إن لم تكن على أهميتها نفسها.

وفي الوقت نفسه تأخذ فلسفة اللغة على عاتقها رصد المفاهيم والمصطلحات وتحليلها قياساً على استعمالاتها الحية وليس بناء على التعريفات والمواضعات الاصطناعية المجردة. فمصطلح الطبقة مثلاً كان في نقد الاقتصاد السياسي عنواناً لجمع أو شريحة اجتماعية تشترك في العديد من الخصائص التي تميزها عن غيرها من الطبقات الأخرى، إلا أن هذا التعريف الماركسي كشف عن محدوديته بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، بحيث بينت الأحداث في حينها بالملموس غموض مفهوم الطبقة «كنحن» منسجمة تفكر التفكير نفسه وتدين بالمعتقدات نفسها وتنظر للتاريخ بالنظرة نفسها.. بمعنى أن المعرفة التحليلية كشفت قبل كل شيء أن مصطلح الطبقة (كنحن) مصطلح فضفاض ومكوناته غير منسجمة بالضرورة، وتشتمل على عدة تصورات متباينة للفعل الاجتماعي داخلها. فالمصطلحات لا تتوفر على كنه قار وإنما تتغير كما تتغير الأشياء في الكون.

إن دور أي مصطلح أو كلمة على حدة يتجلى في كيفية استعماله، وذلك بالإشارة إلى بنيته الاجتماعية المحكومة بأسباب مشتركة أو متعارضة. أوليس

---

(7) Locke, J. (1924) *An Essay Concerning Human Understanding*. Clarendon Press. Oxford. Trad. Fr. *Essai sur l'entendement humain*, par P. Costes, 1821-1825 voir Livre III. Chap. 2.

المشهد هنا هو بنفسه نتاج لقرون من الصراعات الاجتماعية حول مدلول الكلمة واستعمالاتها الخطابية؟

ولا غرو من التأكيد أيضاً أن التعبير الشائع «نحن» كمفهوم لا يحتوي على تجانس بين عناصره، فالقواميس اللغوية العربية عرّفته عادة بأنه ضمير جمع ويستعمل أحياناً بغرض تفخيم وتعظيم المتكلم المفرد، ولا يستخدم أبداً كمصطلح للتعدد في القاموس الفكري العربي الحديث. بينما يقدم بول ريكور (Ricoeur) رائد الهرمنوطيقا الفرنسية تحليلاً يؤكد على ضمه لمجمل الآراء والتصورات المختلفة التي تدور داخل الجماعة الواحدة دون تهميش أو تقليل دور أو أهمية وجهة نظر على حساب أخرى. أي أن النحن ليست تعبيراً عن رأي واحد وتصور واحد وتاريخ واحد منسجم تمام الانسجام فيما بينه، فالضمائر المتعددة التي تمور بها «النحن»، تعيش تاريخاً متعدداً وتصورات مختلفة وآراء متعددة داخلها. فـ«النحن» المنسجمة كلياً غير موجودة ومتجددة بشكل دائم وغير مكتملة ولا تستقيم إلا بتصور «**نحنوات** أخرى» داخلها، كما يستحيل اعتبار «الأنا» على ضوء علم النفس اللساني ضميراً منفرداً كما ساد الاعتقاد طويلاً. ولعل هذا التفسير الجديد يقلب رأساً على عقب التفسير الكلاسيكي **للفرد والطبقة ومفهوم الجماعة**.

فكل الموجودات والأشياء مثلها مثل المصطلحات تمر عبر اللغة، والنظر إليها يبدأ وينتهي من خلال رصد استعمالاتها وفقط. فمثلا للمال استعمالات عديدة، وهو بهذا المعنى لغة كما هو ثروة، قد تكون لغته خوفاً أو سلطة أو إغراء. فالمال والسلاح مثلاً لغتان رمزيتان، غير أن ما يعنينا في الخطاب السياسي على وجه العموم الإشارة إلى إنجازات الديموقراطية وقيمها لم يتم الحصول عليهما في غالب الأحيان من طرف أناس يتمتعون بالثروة والسلاح، بل كان المال والسلاح والقيم التقليدية تُسخّر دائماً لحماية الأقوياء الذين بيدهم الثروة والقوة. ومن ثم يطرح السؤال هل ثمة قوة قادرة على إنتاج تحولات اجتماعية تفوق قوة المال والتقاليد والإكراه؟

قد توجد هذه القوة بالطبع، ولربما تأتي من سلطة العدد - عدد الأفراد الذين لهم المشروع نفسه والذين يتحركون جماعياً من أجل تحقيقه، إلا أنه في غياب الوحدة كما يقال تندثر سلطة العدد، وإذا لم تمتلك حركة اجتماعية الثروة ولا الأسلحة، فعليها أن تتعلق بخطاب كقوة دافعة، ويمكن اعتبار اللغة أيضاً من طينة هذه الأنساق، أي كعنصر أساسي في التحولات الاجتماعية.

وكما للأسلحة والمال قوة فللخطاب أيضاً قوته الخاصة، بحيث لا يمكن لنا تفسيره كمجرد انعكاس للأفكار إذا ما ربطناه بالقدرة على الفعل في الواقع وعلى قوتهما نفسها أو يزيد.

لقد ارتبط هذا بالتحول الفكري الذي أصاب اللغة ودورها عندما أوضح الفيلسوف الألماني فريجة Frege عدم استقلالية الفكر عن اللغة. وهو أول من أكد أن مصطلح الفكر ليس نفسياً، كما لاحظ ذلك لودويج فيتجنشتاين مشيرا إلى: «الكلمات ليست تراجم لشيء ما، عثرنا عليها هنا قبل أن توجد»[8]، أي أن اللغة لها اللاتحديد نفسه الذي يسم الإنسان، فهي ليست إلا تنويعاً لانهائياً لاستعمالاتها.

وما نروم البحث عنه هو تلك الأفعال اللغوية المقرونة بفعل اجتماعي مشمولة بالإنجاز، فإذا كان الفعل هو التدخل في العالم بشكل يحقق أهدافا معينة، لا نرى كيف أن تحظى الأفكار على الأفعال بامتياز ما داخل الخطاب. وفي السياق نفسه تطرح نظرية اللغة كترجمة بين الذات والموضوع أو كانعكاس للأفكار مشاكل عويصة وأكثر من سؤال. ولتجاوز هذه النظرة الخاطئة نتساءل هل للأفكار سبقٌ منطقي على اللغة؟

لنعتمد تجربة تتمثل في اختيار ثلاث فئات من خبراء العلوم الاجتماعية والنفسية لتفسير ظاهرة الجريمة المتصاعدة في المدن.

ونعطي للفئة الأولى: الكلمات والتعابير التالية:

قانون، إتلاف، جريمة، خسائر، وكر، عناصر إثبات، محامون، محضر، اعتراف، تلبُّس...

* للثانية:

أحياء مهمشة، بطالة مقنعة، خوصصة، تضارب الأسعار، احتكار، غش وخداع، أنانية، وظيفة للمنفعة، عرض وطلب، فقر، تهميش... الخ

* وأخيرا للثالثة:

عصاب، هستيريا، الأنا العليا، صدمة نفسية، تحويل، تنفيس، هلوسة، إدمان.

---

(8) Wittgenstein L. (1969). *The Blue and Brown Books*. Blackwell. Oxford.

وإذا أمكن أن نرمي بهذه المجموعات الثلاث في عجاج الحياة الحضرية بالدار البيضاء أو بيروت، طالبين من هذه الفعاليات أن تفسر الفقر والجريمة التي تتصاعد، ستتأثر «أفكار»هم بـ«أدوات»هم لا محالة. فمن المحتمل جداً أن يظهر في هذا المثل تلازم بين الأفكار والكلمات المستعملة للتعبير والتفسير، بحيث يغدو هناك من يفسر الجريمة على ضوء علم النفس أو علم الاجتماع أو على ضوء النظرية القانونية المجردة. أضف إلى أنه إذا سمح لهم بالاختيار بين لائحة جد ضيقة من الكلمات، سيقوم بعض الخبراء الاجتماعيين بابتكار تفسير جديد بين هذه الكلمات/الأدوات، والبعض الآخر سيكون جديراً أيضاً بابتكار ما قد يتم فيه التوفيق بين الأفكار والمصطلحات من جهة، والمشاريع التي قد تطرح لمعالجة الوضع من جهة أخرى.

ولذلك تخلى فلاسفة اللغة في مشارف القرن العشرين عن اعتبار الفعل اللغوي حلقة بين النفس والواقع، أو ما اصطلح عليه لمدة طويلة بأن اللغة «مرآة» الفكر. وذلك لفائدة رؤية أخرى تعتبر اللغة نظاماً محايداً من القناعات يتيح إيصال الأخبار، فهي لا تعكس الواقع ما دامت العلاقة بين العلامة والمرجع تعسفية والعلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية.

إذ كيف يمكن إذن أن تقوم أي نظرية للمعرفة على أساس التناظر؟!

تخلى جوتلوب فريجة (Gottlob Frege) أحد رواد المنطق اللغوي وخلفاؤه عن النظريات «التمثيلية» للمعنى، لكي يقترحوا تصوراً للتواصل كمصدر للعلاقات بين «معاني» (أو دلالات) و«مراجع» (الأشياء التي تطبق عليها الدلالات)، فلم يوضع المعنى عندهم في العالم الخارجي ولا في النفسي وإنما في عالم ثالث، عالم المفاهيم. يقدم هذا الفيلسوف الألماني تقديماً مختصراً لإشكالية المعنى الظاهري أو المعنى الباطني أو ما يعرف في الفلسفة اللغوية والمنطق بإشكالية الجوهر (Essence) والظاهر التي تم تفسيرها في القرن التاسع عشر بطريقة نفسية. بحيث إن علاقات التحقق بين الذات والموضوع كانت تمر عبر سيرورة الوعي، فالأفكار ظلت حبيسة الوعي الداخلي أو مرآته وساد الاعتقاد طوال القرن التاسع عشر بأن الأفكار تعبر عما يجري في الوعي، بمعنى أن العالم قوامه التجربة النفسية الداخلية أو الوعي بها. لكن سرعان ما ظهر فلاسفة ينازعون علم النفس التجريبي هذه المسلمة ولم يعتبروها أساساً أو نموذجاً تقوم عليه المباحث الإنسانية.

حاول هذا المفكر أن يشيد منطقاً لغوياً يجد العالم الخارجي نفسه في اللغة مجسداً بالرموز المنطقية، بحيث نستطيع أن نخضع العالم الخارجي وقضاياه اللغوية بمعنى الحصر في قضايا منطقية عن طريق الصدق أو البطلان.

وظهر على إثر ذلك شارل ساندرس بيرس (Charles S. Peirce) في أمريكا، وجوتلوب فريجة وإدموند هيسرل في ألمانيا وجورج مور وبيرتراند راسل وفيتجنشتاين في إنجلترا. بحيث أكد هؤلاء حقيقة جديدة: إن الأفكار لا توجد في الوعي ولا خارجه وإنما في عالم المفاهيم. يقول فريجة «نحن لا نحمل الفكر كما نحمل البيان».

فما نستخدمه من بيان قد يكون متبادلاً بيني وبينك، لأنه يقدم موضوعاً معرفاً في الزمان والمكان، بينما تتجاوز الأفكار حدود الوعي الفردي وتحتفظ بحصر المعنى بمضمون متماثل كيفما كانت الأحقاب والأمكنة مختلفة. وفوق ذلك يشير تحليل القضايا الحملية البسيطة أن الأفكار تتوفر على بنية معقدة من تلك الموجودة في التصوير البياني. ففي استعمال البيان نلتجئ إلى الأسماء وضمائر الإشارة أو التسميات للإحالة على موضوعات منعزلة، بحيث إن الجمل أو القضايا اللغوية التي تحتل فيها هذه التعابير المفردة مكانة المسند إليه تعبر مجملا عن قضية أو حالة من الأشياء. أما عندما تكون الفكرة حقيقية يتم التعبير عنها بقضايا تعيد لنا تقديم فعل، وذلك ما يستند إليه نقد التصور الذي يقول بأن الفكر مجرد بيان أو تصوير.

وإذا أمكن التعبير عن الأشياء في بيان أو تصوير، فلا يمكن إدراك الأحداث عبر الأفكار. ينطلق فريجة (Frege) من هذا المنطلق النقدي نحو مسلمة التحول اللغوي، بحيث لم يعد من الآن فصاعداً مقبولاً القول بأن الأفكار والأفعال توجد في النفس أو في الذهن، فالأفكار يتم التعبير عنها بقضايا لغوية تقبل الصدق أو الخطأ للتحقق من مضمونها.

تهتم فلسفة اللغة التحليلية بالعلاقة بين المعنى والصدق وضبط آلية العلاقة التي يضعها المتكلم تحت تصرفه في تسمية الأشياء بمسمياتها في استخدامه للغة، تقول مسلمتها الأولى في هذا المضمار بأنه لا يجوز حصر اللغة في سجن البيان. فمن الخطأ قصر اللغة على التعبير والوصف فقط، ولقد بينت مسلمة التحول اللغوي أن التصور اللغوي الذي ينحصر في علاقات المعنى/المبنى - الدلالة/المرجع، يعتبر خادعاً وقاصراً مثله مثل النظرية الانعكاسية في فهم الأثر الاجتماعي للخطاب.

وإذا كان ذلك حال الفلسفة اللغوية، ففي الإطار نفسه هاجم هيدجر أيضا من منطلقات فينومينولوجية تأويلية مغايرة المفاهيم التي اعتبرت اللغة أداة للتعبير عن الأفكار، بل اعتبر حيث تكون اللغة يكون العالم، لأنه لا يمكن أن نقترب من الموجودات إلاّ عبر اللغة. يقطع هيدجر مع التصور المواضعاتي conventionnaliste الذي يعتبر اللغة منظومة تقعيدية من الإشارات والرموز تصلنا بخارج اللغة، أو الاتجاه البنيوي الذي يعتبرها مجرد بناء صوتي، بل يطرح كذلك بديلا للرؤية السياقية *contextualiste* التي ترى أن الدلالة اللغوية تخضع لعلاقات السياق.

فالكلمات عند هيدجر تتجاوز بنيتها الشكلية كألفاظ أو رموز اصطلاحية، بمعنى أنها تكشف عن الوجود، بل هي مأواه. وذلك ما يظهر بوضوح عندما نلاحظ الاختلاف الذي يوجد دائماً بين اللغة الاصطلاحية واللغة الحية، إذ يبقى دائماً شيء ما غير ظاهر في اللغة يقتضي الوصول إليه تجاوز الذاتية والموضوعية بتحليل المستوى التركيبي والدلالي للنصوص اللغوية. وعلى الرغم من أهمية هذه المستويات، لا يسعف الاعتماد عليها دائماً في فهم قصد المتكلم.

تضيف الفلسفة اللغوية وهابرماس المستوى التداولي إلى المستوى التركيبي والدلالي للغة، ما دام فعل الخطاب يتضمن أيضاً إنجاز فعل أو الدعوة إليه. إذ ليس هناك كلام من أجل الكلام لتجد اللغة نفسها بذلك أداة لممارسة أفعال، ويصبح الخطاب قابلاً للفحص والتحقق، ما قد ينجز منه أو لا.

ما يبرر هذه الدعوة الجديدة عدم اعتبار اللغة قوة قادرة على الفعل في التحولات الاجتماعية، أو كموضوع للاستعمال في الصراع الاجتماعي. يتجاوز هذا الاعتبار وضع اللغة في البنية الفوقية (غرامشي وباختين) أو اعتبارها مجرد أداة للتواصل وناقلة أفكار (بنية تحتية) كما تصورتها المدارس النحوية الكلاسيكية والواقعية الاشتراكية.

يقول هابرماس: «عند التلفظ بوعد أو وعيد. . . فأنا أقوم بتنفيذ فعل معين - إذ أسعى إلى إعطاء وعد، تقديم دليل إثبات، أو إصدار تحذير - إني أقوم بفعل أشياء عندما أتكلم بها» (هابرماس 1979 : 34). وبذلك يضاف مستوى الفعل إلى اللغة كمستوى جديد بعد أن استطاع الفيلسوف الإنجليزي أوستين إبراز دور الأفعال اللغوية التي ترتبط بصفة مباشرة بإنجاز فعلي في الواقع.

لا تُحدَّد المعاني في مجتمع ما بصفة نهائية، فهي تظل موضوع رهان متجدد لصراع مفتوح بين مختلف الفئات التي تبحث عن إرساء هويتها الاجتماعية بتحويل وإغناء أو تغيير أدوات التواصل التي تربط بينها وبين الآخرين أو التي تميزها عن الفئات الأخرى.

إضافة إلى ذلك، لا يمكن أن نقبل معالجة اللغة كأداة تعاقدية/اصطلاحية تربط بين المعنى والمرجع، وإن كان صحيحاً أن يتم في بعض الأحيان إنشاء معنى تعاقدي لبعض المفردات، منه مثلا، عازب: يتعلق الأمر برجل بالغ، ذكر، غير متزوج. فمفهوم المعنى التعاقدي ينطبق في هذه الحالة لكوننا نستطيع أن نجد مرادفات تمكننا من وضع مفردة محل أخرى وهكذا دواليك. لكن ذلك الإجراء لا يتم اللجوء إليه إلا إذا وجدت كلمة رديفة أو كلمات مترادفة للمفردة المعنية، وإلا فما هو المعنى التعاقدي على سبيل المثال لمفردات مثلا: لعبة، أخضر...؟!

قد يجيد متحدث ما لغته فعلياً ويكون قادراً على استعمال كلمات مختلفة كما يحلو له، لكن ذلك لا يعني وجود كينونة دائمة للكلمات وبطريقة مستديمة. فالمعنى هو الاستعمال والاستعمال مختلف بحسب غايات المتكلمين. وهناك العديد من فلاسفة المدرسة التحليلية (خاصة فيتجنشتاين وأوستين) الذين اقترحوا مقاربات تخص التطبيق المباشر لفهم وجهة النظر المختلفة هاته[9]، يرى فيتجنشتاين بأن تعريف المفردات يتم من خلال استعمالاتها في سلسلة من اللعب اللغوية التي تزاحم وتجري بعضها على بعض، أما الإقرار لها بمعنى قار من المعاني، فذلك ضرب من الهذيان:

«خمنوا في أدوات صندوق الأدوات: هناك مطرقة، كماشة، منشار، مفك براغي، متر، كيس من اللصاق، مسامير، لوالب، مثلما وظائف هذه الأشياء متعددة؛ مثلما هي وظائف المفردات (...)». فلما تنطق الكلمات وتلقى في وجوهنا أو نصادفها في الكتابة، قد يخدعنا اتساق مظهرها بمعنى قار لأن استعمالها لا يتم بوضوح بالغ[10].

---

(9) Bloor, D. (1983). *A social Theory of Knowledge*. Columbia University Press.
- Winch, P (1965). *The Idea of a Social Science*. Humanities Press. New York.

(10) Wittgenstein, L. (1961). *Investigations philosophiques*. Trad. Fr. Klossowski. Gallimard. p. 120.

وبالطبع كما تؤدي الأدوات دوراً مختلفاً عن الأخرى عند كل من اللحام والنجار، تتعدد استعمالات الكلمات بتعدد مخاطبيها وسياقاتهم، إذ لها بالطبع غايات ومقاصد مختلفة. وما نستنتجه من ذلك أن الخطاب الاجتماعي ليس انعكاساً لأفكار تستخدم بغرض فرض بيان منسجم مع الواقع الاجتماعي أو لانعكاس الواقع في اللغة. بل كما يلاحظه فيتجنشتاين ويشدد عليه: اللغة نفسها، «شكل من الحياة»، تصبح بموجبه بعض مفرداتها أفعالاً في الحياة يتجلى فهمها في معرفة إنجازها بعض الأشياء واستعمالاتها. فباستثناء السياقات العلمية أو الصورية ليس للمفردات معنى قار، ولكن مجموعة من الاستعمالات المتقاطعة في مجالات النشاط الاجتماعي.

وإذا ما كانت اهتمامات فيلسوف أكسفورد أوستين قد حذت حذواً مماثلاً، فذلك ما يبدو من عنوان كتابه الأساسي[11] **كيف نفعل أشياء بواسطة المفردات؟** How to do things with words? الذي ينتقد نظرية المعنى والمرجع على حد سواء، ويؤكد عدم حصر التواصل فقط في الاتصال ونقل الأخبار أو بتأكيد أحداث أو قيم. فالكلام قبل كل شيء يدعو إلى فعل ما، وبعد معاينة حدوثه.

فمثلاً: «إني أتنبأ بالنصر» ليس تأكيداً وإنما تكهن بشيء ما، أما قوله: «بهذا الخاتم، أعقد عليك كزوجة» فهو يشير إلى فعل مرتبط بمؤسسة الزواج وطقوسها، فالجملة بهذا المعنى مختلفة تماماً عن قوله: «تلك شجرة خضراء». كذلك ما نجده في بعض المفردات التي تمتلك هذه الخاصية الشاملة بالنفاذ كـ: سمى، نظف، اعترف، أثبت، أدان، فرض، وشح، فضح... وهي أفعال تتطلب إنجازاً لدى المخاطِبين أي ينظر إليها من حيث إنها أفعال لغوية تنجز شيئاً ما في الواقع.

لهذه الملاحظات آثارها الكبيرة على الخطاب السياسي خاصة عندما نشاهد في

---

(11) ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية بترجمة مختلفة ولكنها قريبة من المعنى «عند القول يكون الفعل» *«Quand dire c'est faire» (How to do things with words)* لا يقول أوستين (Austin) بأن الكلام وحده كفعل يمكن له أن يكون ذا تأثير، فهذا ما ينطبق على جميع الأفعال. إن تأكيداً ما يمكن أن يدهش أحداً ويمكن أيضاً لوعد أو وعيد أن يصعقنا أو يحزننا، وهكذا دواليك، لكن ما يجري هنا يمكن اعتباره نتيجة للخطاب بدلاً من اعتباره وقائع اجتماعية مكونة بفعل الخطاب. انظر:

-Austin, J. (1962). *How to do things with worlds?*. Harvard University Press. Cambridge.

الواقع كلمات كثيرة التداول، وتطرح أكثر من إشكال كـ: الحرية، الحق، الإنسان، المواطنة، العدالة. فالمفردات لا تقوم مقام الأفكار والمعاني والمفاهيم، وهي لا تعني شيئاً في مجملها، إذ لا تعد أن تكون أدوات تتوفر على مجالات استعمال وتطبيق خاص، أما الصراع الذي يعتمر في سائر أنواع الخطاب من حولها يخص استعمالاتها.

لأدوات الخطاب استعمالات تتحول في الممارسة وهي محمولة من مجال لآخر من الحياة الاجتماعية خلال تطور الصراعات الاجتماعية[12]. لذلك سنعمد إلى معالجة استعمالات الخطاب كبنية فعل في الواقع عوض تمثله كبنية انعكاسية له، فهو مثله مثل أشكال أخرى من التواصل كالأعلام أو الأزياء. . . مثلاً، فهي ليست قماشاً فقط وإنما تعني بالتأكيد أشياء أخرى ذات أهمية في المنظومات الرمزية الخاصة بالأفراد.

إن المفهوم الخاطئ الذي يقضي باعتبار اللغة محض وسيلة فقط للتعبير عن حالات الوعي، تساوق مع النظرية الماركسية التي تنظر إلى الفعل الاجتماعي كانعكاس لوضع اقتصادي أو اجتماعي. فنظرية اللغة كانعكاس للواقع ولدت تصوراً اجتماعياً يقول بالتمثيلية وبالتشبيهية للممارسات الاجتماعية، كأن يعتبر سلوك وخطاب أي فرد تعبيراً عن هذه المصالح المشتركة وهذا الوعي. وعموماً، غالباً ما تتم معاينة الفئة أو الجماعة كروح واحدة لها تمظهرات متشابهة. لكن هذا النموذج التعبيري الانعكاسي أو التشبيهي للفعل الاجتماعي لا يمكن الدفاع عنه، كما أن مفهوم الفئة المتشبهة بفرد جماعي (كنحن مثلاً) لا يستقيم ولا يجوز حتى الاحتفاظ

---

(12) ليس جديداً أن نعتبر الكلمات مجرد أدوات، فلقد عبر ويلدون عن ذلك منذ أربعة عقود: «إذا ما توفرت دائما للكلمات، وعلى الخصوص للأسماء دلالة ما، يجب علينا وبصفة عادية أن نكون قادرين دوماً على تحيين هذه الدلالة، بفضل شيء من الإرادة والحيلة (. . .) إن تطبيق هذا المبدأ على الأبحاث السياسية من اليقين الذي يفقأ العين. وهذا ما يدعو إلى وجوب البدء في التساؤل عما تعنيه دلالة كلمات من نوع «العدالة»، «الحرية»، «السلطة» على سبيل المثال. ووحده فقط عندما نعثر على هذه الدلالات التي نكون قادرين على تقييمها يمكن حينئذ التهليل لليبرالية أو إدانة الشيوعية. غير أن بحثاً من هذا النوع سينتهي إلى العقم لا محالة، لأن الكلمات ليست لها من دلالة بالمعنى المتضمن (requis)، وإنما لها استعمالات فقط».
- Weldon, T. (1953). *The Vocabulary of Politics*. Londres. p 18-19.

به كوهم مناسب[13]، فالجماعات ومصالحها لا توجد ولا تتشكل قبل الفعل الاجتماعي.

ومن ثم إذا كان الخطاب السياسي يهتم بانهيار جماعات أو صعود أخرى كما الصراع بينها، سنفهم أن التنظيم السياسي الناجح لممارسة جماعية يخدم وظيفة مزدوجة: فهو يفتح الباب أمام تدخلات فعلية في العالم، وفي الوقت نفسه يضمن بلوغ كماله عبر الروابط التي يخلقها بين أعضائه. فمثلاً يمكن أن يكون إعلان خوض إضراب من طرف نقابة ما، مدفوعاً بغرض امتحان آثاره على التضامن بين أعضائها عوض يافطة أهداف أو مطالب اقتصادية تكون الواجهة لهذا الإعلان. إذ تصبح الروابط الأداتية والتواصلية عاملاً مكوناً للفعل الاجتماعي. فالفعل الاجتماعي لا تمكن قراءته من زاوية واحدة لتحديد طابع التفاعلات القائمة في المجتمع.

وهذا ما نلاحظه مع انتشار خطاب معين كالخطاب الليبرالي للحقوق الذي منح شكلاً معيناً للفعل الإنساني، وترك آثاراً كبيرة على العلاقات الاجتماعية، لأن أدوات الخطاب تسهل إعادة تكوين الممارسات الإنسانية جزئياً عبر الروابط والانقسامات التي تشجعها، والتحديدات التي تصاغ بخصوص الأهداف ووسائل تحقيقها. إلا أنه إلى حد الآن لم تدرس طبيعة هذه التحديدات بكفاية، لذلك سنقترح بعض العناصر التي تتيح هذه المقاربة.

إن فعالية تحالف ما بين الأفراد يخضع لمدى التزام أعضائه وللموارد التي يخصصونها له، أو لنوع الروابط التي ستمكنهم من تحقيق مشاريعهم. أما وسائل

---

(13) إن هذه الملاحظة بنظرنا، ما يؤسس لعدم القبول بمفهوم الوعي الجماعي (طبقياً، فئوياً أو وطنياً) كشرح لممارسات المجموعة. ففي النظرية التعبيرية للفعل، يصبح وعي الجماعة انعكاساً (صادقاً أو خاطئاً) لمصالح الفئة المعينة ويصبح الوعي الفردي تعبيراً عن وعي الجماعة. وما دام السلوك الفردي، بحسب وجهة النظر هاته، يعكس الوعي الفردي، فإن الفعل الجماعي يجب أن يعبر عن مصالح الجماعة؛ أما من وجهة نظرنا فالوعي الجماعي مصطلح فضفاض بدون أي معنى، أما الوعي الفردي عوض أن يكون خزاناً لبلورة الأفكار والرغبات، فهو ببساطة مجال التجربة الإنسانية والأحاسيس (sensations). فكما لاحظ ذلك فيتجنشتاين (Wittgenstein) «إن التجارب النفسية (mentales) التي تصاحب استعمال الرمز (signe) هي من دون شك ناتجة عن الاستعمال الذي تقدمه لهذا الرمز في نسق لغوي خاص». انظر:

-Wittgenstein, L. (1965). *The Blue and Brown Books*. Trad. Fran. par G. Durand. Gallimard.

فحص واختبار صدقية التزام من هذا القبيل، فتخضع بدورها لعوامل عديدة منها: الطبقة والجنس والموقع الجغرافي والمذهب والوظيفة. . .، مقابل بنية أخرى مسيطرة ونافذة لها نظام من الممارسات تدافع عنه بغرض ضبط التواصل والتنظيم داخل المجتمع.

لقد كان ماركس محقاً عندما استخلص من ظروف الحياة اليومية الصعبة ومن معاناة الاضطهاد الذي عاناه العمال عنواناً عريضاً للتضامن الاجتماعي فيما بينهم، وهو ما يفسر أساس التصور الماركسي الذي أنتج مفهوم الطبقة كأداة للتحليل التاريخي: «إن تقدم الصناعة الذي تمثل البورجوازية حافزها عن غير قصد، تستبدل عزلة العمال الناجمة عن التنافس بوحدتهم المستندة إلى الترابط». فالوحدات الإنتاجية الكبرى في الصناعة الحديثة جمعت أعداداً كبيرة من العمال، وصهرتهم سوية مجبرة إياهم الاعتماد بعضهمعلى بعض والتعاون في عملهم، وبالتالي علّمهم هذا الرباط كيف يفكرون ويتحركون بصورة جماعية ـ فتقسيم العمل الحديث يتطلب لذاته تعاوناً دقيقاً من ورشة إلى ورشة ومن لحظة إلى لحظة ومن دورية عمل إلى أخرى ـ.

إن الروابط المشاعية العمالية التي أوجدها الإنتاج الرأسمالي من غير قصد، ستولد عند ماركس حساً مرهفاً في كيفية توليد مؤسسات سياسية كفاحية من رحم الرأسمالية وليس من خارج منظومتها. غير أن السؤال الذي يبقى مطروحاً، ما الذي سيمنع حركة القوى الإنتاجية التي كانت تطمح لتجاوز الرأسمالية من تجاوز «الشيوعية» هي الأخرى؟ فما حدث في المعسكر الشرقي قدم الدليل على أن ما أطلق عليه بالاشتراكية العلمية مثلها مثل كل الأشياء الأخرى مؤقتة فقط وانتقالية، ما شيدت إلاّ لتبلى وتزول؟

وفي الوقت نفسه يبقى سؤال آخر: ما الذي يجعل أشكال التجمعات التي أنتجتها الصناعة الرأسمالية أكثر ثباتاً ورسوخاً من أي منتجات أخرى؟ مرة أخرى، تبدو الأشكال المجردة للرأسمالية مستمرة في الوجود ـ رأس المال، العمل المأجور، السلع، الاستغلال، القيمة الزائدة ـ، في حين أن محتوياتها الإنسانية مقذوفة في حركة تجديدية وتدفق دائمين كأنها أزلية.

كيف يمكن لأي رابط إنساني أن يولد ويستقر في مثل هذه التربة الرخوة

المتقلبة، وكيف نفهم العلاقة بين الحرية والحتمية؟ أليس اليوم من المستحيل أن نُحدد قبلياً مقاييس الانتماء لفئة وبالتالي تركيبتها الاجتماعية؟

يمكن أن نضيف إلى ما لا نهاية انقسامات الـ«نحن» في أي نظام اجتماعي وحتى في الطبقة نفسها باعتبار أن المجتمع أصبح في عصر العولمة لعبة بدون مركز، فالتضامن والمصلحة المشتركة (في وجودهما كما في مضمونهما) لن يتحققا إلا في إطار الممارسات الحقيقية للتواصل والتنظيم. فإذا كان الخطاب ليس انعكاساً فقط للوعي، فالممارسة الخطابية للحياة السياسية ليست تعبيراً عن مصالح معطاة سلفاً بل مرتبطة بالوضعية الاجتماعية للفاعلين. ثانياً، يتوفر أعضاء أي فئة اجتماعية على منظور للصراع قد يتأسس على اختلاف الجنس، المنطقة، القبيلة، الطبقة، السلالة، الوضعية الصناعية والمهنية، السن...، وغيرها من المواصفات المتغيرة للفئة. فطبيعة الوحدة ومدى اتساعها بينهم، هي أيضاً بدورها رابطة تُنتج عبر الخطاب.

فوفقاً للطابع المفتوح للصراعات المنظمة التي تشكل المجتمع وطبيعة المعلومات التي تظل دائماً غير وافية ومنقوصة حولها، لا يمكن أن نستخلص استراتيجية وحيدة أو واحدة للسيطرة على الوضعية الاجتماعية المشتركة للأعضاء. ففي كل ما مرة يصادفنا غموضها، والبنية الداخلية لممارسة ما وخاصة أدوات الخطاب التي بحوزة أي عضو ستؤثر أثناءها بشكل قاطع على طابع المشاريع الموضوعة.

لكن العكس صحيح أيضاً، فما دامت بنية الخطاب تؤثر على الممارسة يصبح الخطاب بدوره وبشكل خاص موضوعاً للصراع الاجتماعي، إنها خاصية الأدوات والخطاب من جملتها. فبمجرد ما تنفصل الكلمات عن محيطها الأصلي، تتغير وتطبق هنا وهناك حسب الاستعمال المراد لها.

إن عناصر القاموس السياسي في نظرنا - كالخطاب الذي يُعنى بالحقوق - لا ترتبط فيما بينها بطريقة ملازمة وجامدة، إذ ليست لها من دلالة جوهرية. ولو كان الأمر كذلك، سيكون من السهل جداً تخمين تكوين أو تفكيك الأفعال الاجتماعية وتركيبها بمشيئتنا. فصنع التاريخ يرجع غالباً إلى صناعة لغة، مع التأكيد أن المفاهيم في كثير من الأحيان تتمّ استعارتها (أو سرقتها) من الخصم عوض خلقها جديدة.

وغالباً ما يصطدم الفاعلون السياسيون بقاموس سياسي ضيق، وغالباً أيضاً ما يلتجئون عند الحاجة إلى تملّك أو تغيير أدوات خصومهم: «يكمن أحد مفاتيح التغير الاجتماعي في تحول طبيعة اللغة نفسها وبظهور مفردات جديدة ومعانٍ جديدة تطبق على معانٍ قديمة (. . .). [لقد ساهم مثلاً **طوماس باين** (Thomas Paine)] في تشجيع الثورة الفرنسية بتغييره للمفردات التي يستخدمها الناس للحديث في السياسة والمجتمع (. . .)، وكان أحد مبدعي اللغة الثورية العلمانية، لغة تعبر بقاموس يلفت بجديده إلى غضب عريق في القدم، لطموحات عتيقة ولتقاليد شعبية (. . .). فلقد ساهم بحق في تغيير دلالة كلمات الخطاب السياسي»[14].

وقد يحدث بأن تُعرض تحولات اجتماعية راديكالية في مفردات تُعَمِّم قطيعة استهلكها الناس مع الماضي، منه ما يصفه ماركس في فرنسا القرن التاسع عشر، وهو يشير إلى هذا المنحى: «فحتى عندما كان الناس منشغلين بتغيير أنفسهم والأشياء أو بابتكار شيء جديد في مراحل الأزمة الثورية، كانوا يستحضرون أرواح الماضي ويستعيرون أسماءها وشعاراتها وأزياءها لكي يظهروا على مسرح أحداث التاريخ تحت هذا القناع المحترم وهذه اللغة المستعارة»[15].

تسعى الروح الإنسانية المبدعة إلى استخدام الماضي بصورة مختلفة، فهي تريد أن تقرر مصيره بشكل مختلف. يقيم فالتر بنيامين علاقة بين الماضي والتاريخ ويذكرنا بفهم الثورة الفرنسية لذاتها: «استوحت الثورة صورة روما القديمة كما تستوحي الخطوط الحديثة للأزياء طرازاً عتيقاً منها. فالموضة لها حاسة تستشعر التيار السائد». فالحاضر يصبح هنا لحظة تجلي، وبهذا المعنى كانت روما القديمة بالنسبة لروبسبيير ماضياً مفعماً بالتجليات الخاطفة. فالوعي بالزمن وعي باللغة التي تصحح المعيارية الزائفة في التاريخ.

إن الأمثلة على هذه الحيوية المتوهجة كثيرة: لقد تم استخدام شعارات المطالبة بحكومة وأجهزة تمثيلية منتخبة أثناء القرن الثامن عشر من طرف أنصار

---

(14) Foner, E. (1976). *Tom Paine and Revolutionary America.* Oxford University Press. Oxford, p. XV, XVII.

(15) Marx, K. *Le 18- Brumaire de Louis Bonaparte.* p. 15.

إن ماركس يقارن في الفقرة نفسها الثورة بتعلم لغة جديدة!

البورجوازية في صراعهم مع التاج الفرنسي، وتم السطو عليها من طرف عوام الشعب بعد ثورة 1789. وتكررت الظاهرة نفسها مع مفهوم العمل باعتباره أحد أبرز القيم الصاعدة مع بداية العصر الصناعي من طرف لوك وتبناه بعد ذلك ريكاردو (دعه يعمل، دعه يمر) بهدف مساعدة البورجوازيين في صراعهم مع الإقطاع. ثم ما لبث أن استعمله الاشتراكيون بدورهم لصالح الطبقة العاملة في بريطانيا ضد البورجوازية[16].

وهو ما يفسر أن أقوى الأسلحة تتم سرقتها من الخصم في الغالب، ومنها ما يحدث الآن من سطو على مصطلحات الديموقراطية والحداثة من أنظمة كانت بالأمس القريب تعاديها أشد العداء. إن لغة وأشكال تنظيم العمال الفرنسيين في سنة 1848 ترجع إلى ما قبل سنة 1789، إذ اقتبسوا الممارسات القديمة للاتحادات النقابية (في القرون الوسطى) وتعاونيات العهد القديم (ما قبل الثورة الفرنسية)[17].

ويقول ويليام سويل (William Sewell) في معرض رصده لذلك: «تأسست المقاربة الاشتراكية الجديدة التي تم للعمال التعريف بها في سنة 1848 على إحساس قديم جداً بالانتماء إلى جماعة حرفية (. . .). إذ كان للتعاونيات في العهد القديم وجود قانوني وكانت لغتهم ومؤسساتهم تعكس الصيغة التراتبية للملكية التقليدية، لكنها بعد الثورة تحولت وأعطت جماعات تقول بالمصير نفسه وقدمت خزاناً للحركات الديموقراطية والاشتراكية في سنة 1848»[18].

كما لا يأخذ الانسجام المفترض بين حقوق الفرد وحقوق الملكية طابعه المنطقي إلا عند إعادة السؤال في النطاق الذي يستوعب تطبيقهما، أي عندما تتوسع حرية التعبير والإعلام لتشمل الحق المماثل في التعليم، أو حينما نوسع من المساواة أمام القانون ليشمل المعالجة العادلة في ميدان تلقي العلاج في المستشفيات، أو لمّا تمتد حرية التجمع من الأندية السياسية إلى نقابات الإجراء والجمعيات والأحياء، أو

---

(16) Blaug, M. (1958). *Ricardian Economics*. Yale University Press. New Haven.

(17) ثوار استبدلوا السروال الخارجي بالسروال الداخلي، ولذلك تم تسميتهم ب: Sans culotte.

(18) Sewell, W. (1980). *Work and revolution in France: The language of labor from the Old regime to 1848*. Cambridge University Press. Cambridge. Chap IX, p. 162.

عندما يتناول العمال حرية التعبير على مسرح عملهم أو عندما تحصل المرأة على أجرة مساوية للعمل نفسه. . . .

ويعد كل ذلك مثالاً بارزاً في سماء الصراع بين حقوق الفرد وحقوق الملكية، غير أنه ولتمثل فكرة فيتجنشتاين، يتشكل معنى قانون ما فيما يتشكل به في نطاق استعماله - أو قل «مجال حياته» الذي يطبق فيه.

إن المفهوم الشهير الذي يعني «الحق غير القابل للتصرف» يضمر حل مشكل تطبيقه، فمنع الرق يتمثل ليسحب الأشخاص من مجال العقود المتبادلة، كما أن الحرية الفردية «غير القابلة للتصرف» تعني أن حق الملكية لا يمكن له قانونياً أن يطبق على الأشخاص. إن حقوقاً «غير قابلة للتصرف» من هذا النوع تشكل محدودية نطاق التطبيق لحقوق الملكية - ولقد وضعت هذه التحديدات باسم صيانة الحرية -.

يساعدنا فيتجنشتاين على تأمل الممارسات الاجتماعية والثقافية للجماعات وهي مركبة من طرف وعبر الاستعمالات المتعددة لأفعال اللغة. إذ لا يمكننا أن نتأمل اللغة بمعزل عن فعلها الذي يَعبُر عبرها والذي يجازف بالتعرض لاستراتيجية وجود ما تبقى دائماً محدودة ونسبية وبالتالي قابلة للتغيير. لكن اللغة كما نعلم تحمل في ثناياها ميلاً إلى المطلقية، وبدلاً من ذلك يجب أن نتجنب استعمال الكلام في غير موضعه ودون شعارات براقة قد تدمر وجود آراء أخرى وتيارات أخرى أو تلحق الضرر بأشكال ثقافية أخرى لأناس آخرين.

والخطر كل الخطر أن تقع الفلسفة بدورها في خطاب الشرح والتأسيس، لتصبح بدورها شكلاً نخبوياً وإقصائياً للممارسات الأخرى التي كان بالأحرى أن تصفها وتضمها في عداد تعدد أشكال الحياة. إن وقوع الفلسفة في لعبتها هو أن تضع نفسها كأحادية مطلقة، وأن تقدم نظرية تريد أن تصبح بدورها بيانا للممارسة بامتياز تلغي ما عداها، يجعلها تترك بدون اكتراث نطاق وصف ما يجري لِتُنَصِّب نفسها كميتالغة Métalangage.

«أن يبني الفيلسوف أو أن يحطم الأخلاق، فهو في الحالتين معاً يلعب بالنسبة لفيتجنشتاين لعبة غايةً في التفاهة إذا قارناها بالصعوبات الحقيقية التي تعترض الناس في حياتهم، فأول ما يمكن قوله بصدد الأسئلة والمناقشات الفلسفية حول الأخلاق كيفما كان مصدر الإلهام الذي تخضع له، تمثل في الواقع نوع السؤال والمناقشة

الذي يتفاداه على وجه الخصوص من يحاول حل مشكل أخلاقي ملموس»[19].

لقد حاول فيتجنشتاين الدفاع عن أطروحته القاضية بنقد اللغة كمدخل لنقد الفلسفة، وذلك بالرجوع إلى «أشكال حياة الجماعات الإنسانية الفاعلة»[20]، فعندما يستعمل الفلاسفة كلمة «المعرفة»، «الحق»، «المواطنة»، «الديموقراطية»، «الحقيقة»، «العدالة»، ويتطلعون إلى معرفة كنه الموضوع يجب أن نتساءل دائماً: هل تمتلك هذه الكلمة بالفعل هذا المعنى في مجراها الأصلي؟ لذلك «يجب أن نرجع بالكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى الاستعمال اليومي»[21].

---

(19) Bouveresse, J. (1971). *La parole malheureuse*. Paris. Ed Minuit. p. 113.

(20) Saint-Fleur. Joseph, P. (1988). *Logiques de la représentation. Essai d'épistémologie wittgensteinienne*. Academia. Louvain-la-Neuve. p. 198.

(21) Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell Oxford (Edition Bilingue: Allemand et Anglais) p. 48, § 116.

الفصل الثالث

أسس علم التواصل في الفكر الألماني المعاصر أو إعادة الدمج بين اللسانيات وعلم الاجتماع والفلسفة

لا يجوز بالنسبة لهابرماس البحث عن العقلانية في تصور ميتافيزيقي خالص، لا سيما بعد أن فهم الفكر الغربي منذ كانط (1724 - 1804) أن العقل ملكة منظمة، وهو ملكة تتوزع بين نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ثم نقد ملكة الحكم. وما يهمنا هنا هو تنوع الخبرة في كل هذه الأنساق النقدية وتوجه الفعل الأخلاقي وفق معايير عامة وكلية: كيف يفهم الإنسان الخير والشر، الجمال والقبح، الفضيلة والرذيلة، الصدق والكذب؟

وبطبيعة الحال، فإذا كانت فلسفة كانط الأخلاقية تقول بأن شعور الإنسان بواجبه صادر من أخلاقية فطرية وأن الأخلاق عامة ومطلقة وكلية وعمومية، فإن هابرماس (1929 -. . .) حاول إيجاد بديل لذلك. وما يهمنا عند هابرماس أحد أبرز رواد فلسفة التواصل النقدية أن معيارية القوانين لا تستند إلى أي وازع أخلاقي، وإنما يجب أن تكون عقلنة للإرادة الإنسانية في عالم يلفها بالتعقيد والاحتمالية - غير المتوقعة - وسيطرة الأنساق، وفقط بفضل العقلنة اللغوية في تعابيرنا وسيادة العقل النقدي يمكن أن نطمح إلى الكونية على أساس تداولي وقابل للتعميم.

ولا بأس من تبيان ذلك حتى نعرف كيف تتجاوز فلسفة التواصل النقدية القائمة على البرهنة اللغوية سلطة البيروقراطية والتقانية العلمية الجامحة.

مظاهر أزمة العالم المعاصر: التقنية والبيروقراطية

ساد الاعتقاد لزمن غير يسير بأن التقنية خلاص الإنسانية من جبروت الطبيعة

وآفاتها، واستحكمت هذه النظرة عندما استطاع الإنسان أن يخطو درجات لا بأس بها أهّلته للسيطرة على كثير من الظواهر الطبيعية. الأمر الذي سمح له بتوسيع حريته وتحسين قدراته وكان له بليغ الأثر في تمدن الإنسان، وساهم بقسط كبير في سمو أحاسيسه والانعكاس إيجابياً على الأخلاق الإنسانية.

لكن التقنية ما لبثت أن أصبحت طوفاناً يجرف كل ما يلقاه، عندما نزعت من الإنسان آدميته وأغرقته في أوحال الاغتراب وجعلت منه دمية بين أنياب الآلات ومخالبها، فهيدجر أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين الذين تناولوا التقنية بشكل غير مألوف. ولعل الرجوع إلى مقارنة بين أبرز فيلسوف يهاجم التقنية (هيدجر) ومن يدافع عنها (ماركس) سيوضح الأمر كيف يحاول هابرماس تجاوز مخلفات الإرث الفينومينولوجي الهيرمينوطيقي (التأويلي) والماركسي الكلاسيكي على حد سواء.

انتقد هيدجر (1889 - 1976) التعريف السائد للتقنية كأداة ووسيلة لتحقيق هدف، كما التعريف الأنثروبولوجي الذي يرى فيها نشاطاً واعياً للإنسان على حد سواء. وتدور تعبيرات التقنية الشائعة حول طابع جوهري يميزها بمظهرين متساوقين يطلق عليهما «المظهر الأنثروبولوجي» و«الأداتي»، وطبقاً لهذا التصور تصبح التقنية «فعلا» إنسانياً حضارياً و«وسيلة من أجل غاية» تنتظمان الواحدة والأخرى منها لإشباع «حاجياته»[1].

ولدعم الطابع الأنثروبولوجي للتقنية يعمد المفكرون إلى تقديم حجتين: الأولى منها تجزم بأنها مؤسسة على العلوم الطبيعية الحديثة وتعد أحد تطبيقاتها الملموسة، فلقد أصبحت هذه العلوم بفضل اختراعاتها الخارقة أحد أبرز الفتوحات الإنسانية التي جعلت التقنية تنتمي إلى الحضارة ومشروع الأنسنة، ولا يمكن تقييمها إلا بربط مساهمتها في تطور الثقافة الإنسانية.

ومن هذا التحديد الأنثروبولوجي للتقنية ينحدر طابعها الأداتي: «تمر التقنية عبر شيء ما يستعمله الإنسان بغاية تحقيق منفعة»[2]. والهدف من ذلك إعطاء مبدأ موحد

---

(1) Heidegger, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen. (Essais et Conférences, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958. p. 10.

(2) Heidegger, M. (1989). «Überlieferte Sprache und technische Sprache» Erker Verlag, St. Gallen. («Langue de tradition et langue technique» Trad. fr. et postface M. Haar, édit. Leeber-Hossmann, 1990. p. 19.

لتاريخ التقنية، يشمل كل مراحلها منذ أن صنع الإنسان أول فأس بدائية إلى غاية صناعته لمحطات الرادار والمحطات الفضائية. فحتماً هناك بون شاسع في التعقيد التقني، لكنه لا يعدو أن يكون في الدرجة وليس في الطبيعة، فكلها أدوات ووسائل تنتج لأهداف محددة.

ولدعم هذا الأفق تعتبر أداتية التقنية حيادية لأنها تميز دور الإنسان الفعلي بوضع شروط عادلة في علاقته بالتقنية إذا ما وجهها إلى غايات روحية، ولقد تزايدت هذه الضرورة بعدما أصبحت التقنية قاب قوسين أو أدنى من الانفلات من قبضة الإنسان ومراقبته[3].

إن تمثل التقنية داخل مدار الأنثروبولوجيا والأداتية يبدو جد متطابقاً في أعيننا مع ما يجري، غير أنه مخادع على أكثر من صعيد. ويرجع ذلك بالأساس في محاضرة هيدجر **لغة التقاليد ولغة التقنية**[4] إلى انسجامها مع النموذج التأويلي السائد الذي نفهم من خلاله الأشياء والكون: ذات - موضوع. يبين هيدجر عدم جدية هذا التصور بالرجوع إلى التصور الأنثروبولوجي - الأداتي وامتحان أطروحاته الشائعة والمسلّم بها: التقنية كعلم تطبيقي وكأداة خاضعة أو ستخضع لمراقبة الإنسان.

وإذا ما كانت التقنية تمر عبر تطبيق فعلي لعلوم الطبيعة وتخضع للمراقبة النظرية، فذلك لم يعد يقبل به اليوم الفيزيائيون والمهندسون على حد سواء. فلقد انتفت واقعية هذه الأطروحة بعدما كانت فيما مضى لها نصيب من الواقعية عندما كان الأدوات منظمة بأهداف تجريبية. وفي المقابل أصبحت النظرية الخالصة اليوم معادلة رياضية بامتياز، وبالتالي باتت إجرائية وقابلة للتطبيق.

ولعل أبلغ حالة في هذا المضمار ما نشاهده في الفيزياء النووية: «حيث الأجهزة التقنية المستعملة من طرف الملاحظين في تجربة ما، تحدد كل مرة ما يمكن أو لا يمكن ملامسته من التمظهرات النووية»[5]. وتبعاً لذلك، إذا أصبحت

---

(3) Heidegger, M.. (1954). *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen. (Essais et Conférences, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958. p. 10-11.

(4) Heidegger,M. (1989). «Überlieferte Sprache und technische Sprache» Erker Verlag, St. Gallen. («Langue de tradition et langue technique» Trad. fr. et postface M. Haar, édit. Leeber-Hossmann, 1990. p. 21.

(5) Ibid. p. 24-25.

التقنية عاملاً محدداً في تحيين الوقائع العلمية، وإذا ما كانت تتوفر في صلب بنيتها على شيء ينحدر من المعرفة، فليس من الممكن اعتبارها مجرد تطبيق للعلوم النظرية. لذلك نرى عالماً فيزيائياً من طراز هايزنبرغ (Heisenberg) يتكلم عن «التشابك المزدوج» بين العلم والتقنية وإن لم يتساءل حول جوهر هذا التزاوج المتبادل.

وبتوضيح أصلهما المشترك يتوجه هيدجر إلى جوهر التقنية، أي أن أسبقية النظرية أصبحت في خبر كان ولم تعد مسلّماً بها اليوم. فالعلوم الحديثة فرضت نفسها بعدما أصبحت تجريبية وتقنية ورياضية، ولتحديد مرحلة هذا التطور أطلق عليه المفكرون بما يعرف اليوم بـ«التقانية العلمية»[6]. أما بخصوص الأطروحة الثانية ينكر هيدجر وبشدة في حوار له مع صحفيين من جريدة *Speigel* الأيديولوجيا المهيمنة في الديموقراطيات الغربية التي تتغنى بقدرة الإنسان وتحكمه في التقنية، قائلاً قولته الشهيرة: «التقنية في كينونتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه»[7] ونحن بمعرض هذه النقطة، لابد أن نشير إلى أن هذه النقطة تميز رؤية هيدجر للحداثة ككل: فأيديولوجية التقانية العلمية *Techno-science* تتغذى من عدم قدرة الإنسان الحديث أن يتعرف بواسطة الفكر على «القوة المتخفية بين ثنايا التقنية المعاصرة التي تحدد علاقة الإنسان مع ما يوجد» (تساؤلات، الجزء III: 146). ومن ثم إن غياب التأمل بالنسبة للإنسان المعاصر يجد سببه في الانبهار أمام التقدم الباهر والفاتن للتكنولوجيات الجديدة.

تشهد الوقائع في خضم التطورات السريعة أن هناك قوة تتجاوز إرادة ومراقبة الإنسان، لأنها لا تصدر عنه، بل تجعل أي مشروع سياسي أو أخلاقي يريد توجيهها أو السيطرة عليها محض تهويم وفرقعة في الهواء. والغريب في الأمر أن إرادة

---

(6) يترجم مصطلح Techno-science عادة بـ«العلم التقني» وقد فضلنا ترجمته بالتقانية العلمية أو التقنوعلمية تمييزاً له عن التقنية اليدوية Techno-artisanale أو الحرفية. ويساعدنا ذلك على نحت مشتقات جديدة كتقانية كوكبية لـ Technocosme... إلخ. كذلك يؤدي مصطلح التقانية العلمية تمييزاً عن مرحلة تاريخية كان فيها العلم يقوم على الفصل بين النظرية والتجريب وغير متشابك كما هو عليه اليوم مع التقنية.

(7) Heidegger, M. (1962). «Die Kehre» (trad. J.Lauxerois et Cl. Roëls, In *Questions IV*, coll. «Tel» Paris. Gallimard. 1976. p. 309.

التحكم هاته أصبحت خداعاً ليس إلا، مثقلة بعمى وتواطؤ الفكر التقني نفسه الذي يحاصر الإنسان من كل جانب والذي يخفي وجهاً آخر للعبودية التي يوجد عليها. إذ «يبدو صحيحاً أن النجاحات المتسارعة للتطور الباهر للتقنية لا تترك أو تعطي انطباعاً بأن الإنسان سيصبح سيد التقنية. فالحقيقة تؤكد أن الإنسان أصبح خادماً للقوة التي تسيطر على كل إنتاج تقني من جميع الجوانب»[8].

ولذلك ما زال النقد الهيدجري يحتفظ براهنيته للتمثل الأنثروبولوجي - الأداتي، فلقد برهن جاك إلول J. ELLUL في كتابه النظام التقني (1977: 280) أن التقنية بعيدة كل البعد أن تتطور عبر مسالك الغايات التي نطمح لتحقيقها، بل تتقدم في الواقع عن طريق تطوير الإمكانيات الموجودة فيها أصلاً للنمو والتي أصبحت تقانية كوكبية Technocosme، أي كأفق أخير وليس كأفق للمعنى. بمعنى أن التقنية لا تخضع إلا لحتميات نموها الخاصة والعمياء التي تتجسد في تحقيق جميع التركيبات الممكنة التي تسمح بها جميع حالات التجريب بين عناصرها. يوضح هيدجر هذه الضرورة المتخفاة في قلب جوهر التقنية كنذير مستفز Ge-stell يتجاوز الإنسان ومشاريعه ونشاطه، بحيث لم يعد قادراً أن يترجم فعلياً مبدأ المعقولية الأخير الذي كان يضعه بين الغايات والوسائل.

وكما لم يسلم من نقده هؤلاء الذين يعتبرون التقنية مضادة للميتافيزيقا لأنه يعتبرها ميتافيزيقا مكتملة، مكّنت من تحقيق حلم الميتافيزيقا الأزلي عندما جعلت المعرفة ملتحمة بأشياء تلمسها وتعيها الذات العارفة. لذا فالرأي الشائع بأن التقنية لا علاقة لها بالميتافيزيقا، لا يجد مكاناً للاعتراف به في فلسفة هيدجر. فهي الميتافيزيقا بعينها.

يعود بنا هيدجر منبهاً إلى أنّ التقنية لا تتمثل في ما تمنحه بصفة ظاهرة: أشياء ووسائل وأدوات ومركبات تقنية وتحديث قوى الإنتاج أو سيرورتها: «إن جوهر التقنية ليس إنسانياً. فجوهر التقنية لا يمت قبل كل شيء بأي صلة للتقنية»[9].

---

(8) Heidegger, M. (1984). *Zur Frage nach der Bestimmung des Denkens (L'Affaire de la pensée. Pour aborder la question de sa détermination)*. Trad. fr. et notes d'A. Schlid, (ed). T.E.R., 1990. p. 22.

(9) Heidegger, M. (1954). *Was heisst Denken?* Niemeyer, Tübingen. Trad. fr. A. Becker et G. Granel. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris. P.U.F. 1959. p. 93.

تبدو هذه الأطروحة جد مفارقة ومختلفة عن جميع التصورات المعروضة حول التقنية، لأن المشروع الذي يوجد في صلب التقنية ليس منجزاً إنسانياً ولكنه ميتافيزيقا تلفّ جميع مجالات الواقع ولا تقتصر فقط على الآلات.

لقد أرست الميتافيزيقا أسس التقنية حينما جعلت معيار الحقيقة ـ منذ الفلسفة الإغريقية ـ مطابقة الفكر للواقع، مما مهد لأن تحتكر العلوم الوضعية الحقيقة لوحدها، وبدأ ذلك يتضح رويداً رويداً منذ الثورة العلمية التي أحدثها العالم الفلكي جاليليو (1564 – 1642) الذي دمر الرؤية الكنسية للعالم وغيَّر من نظرة الإنسان الميثولوجية والغيبية للكون، لتقوم على الملاحظة الفيزيائية والدقة الموضوعية. وتأكد ذلك في عصر النهضة الذي حدد فيه ديكارت هدف العقل في «أن نصير سادة الطبيعة» لا عبيدها، وعلى النحو الذي يسمح بتسخيرها و«استعبادها» كما يذهب إلى ذلك الفيلسوف دان سكوت. ومن ثم تسنى للعلم أن يلعب دوره الهام بوصفه أداة تساعد في السيطرة عليها كما قال فرنسيس بيكون.

لقد أوقدت هذه الرغبة المستعرة للإنسان سبيلاً إلى البحث المستمر عن حقائق الكون وفهم ظواهره بشكل علمي، وبمقدار ما تتطور السمتان الأساسيتان للفعل البشري: «المعرفة» و«المصلحة» (Connaissance et Intérêt)، تتدخل الإرادة الإنسانية لتطويع النظرية العلمية في تعديل الأشياء وتغيير الواقع، بل قل إنها أصبحت اليوم قادرة على تغيير الطبيعة البشرية كالمزج بين الجينات والقدرة على الاستنساخ البيولوجي وتعطيل الشيخوخة أو اختيار طبيعة النسل: ذكراً أو أنثى، إذ بلغت التقنية شأواً غدت بموجبه «إرادة الإرادة».

ولكي نتبين قصد هيدجر من ذلك، يمكن الاستدلال بأن الإرادة الأولى هي التي تحدد الإطار الذي يتم من خلاله توظيف الإرادة الإنسانية، بمعنى أن الجوهر الميتافيزيقي للتقنية يفسره شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزها أشياء من صنع أيديهم حيث أصبح الإنسان مكبّلاً في كل مكان بقيود التقنية.

يتجلى ذلك في نموها البالغ السرعة وبصورة رجائحية ومفاجئة أغلب الأحيان، ولا أبلغ من ذلك، أننا أصبحنا مدينين للكهرباء وآلات الطبخ والغسيل ومكيفات الهواء لا نستطيع منها فكاكاً. منه ما يقوله هربرت ماركوزه في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**: إن «الناس يتعرفون على أنفسهم في سلعتهم، يجدون أرواحهم في

سياراتهم، في أجهزة الهاي - فاي العائدة لهم، في بيوتهم المسواة، وفي تجهيزات مطابخهم». فقيمهم متسقة مع علاقات التسويق والاستهلاك، لا تستطيع عنها بديلاً أو تبديلاً.

لقد أدى تقدم تقنياتنا المذهل والطواعية والدقة اللتان توصلت إليهما، بالإضافة إلى العادات والأفكار التي أوجدتها وقوع تغييرات عميقة في حياة الإنسان، إذ يستحيل اليوم أن نرى إلى المادة والمكان والزمان كما كان يحدث في الماضي.

لقد انفلت العالم إلى أشكال ممزقة من المعاني التي تتكلم أصواتاً متعددة تتفق مع تبايناتها التي أفقدتها الكثير من تناغمها وعمقها، مما أدى إلى فقدان قابليتها لتنظيم حياة الناس وإعطائها معنى.

ولعل كتاب نيتشه وراء الخير والشر (1882)، يصور بدقة عالماً معاصراً يحبل كل شيء فيه بنقيضه: «في لحظات الانعطاف التاريخية هذه تتجلى متجاورة ومتداخلة ببعضها غالباً حركات نمو وصراع رائعة متعددة الوجوه أشبه بالغابة، نوع من الإيقاع الاستوائي في عملية التطور مع حركة هائلة للتدمير والتدمير الذاتي بفضل الأنانيات المتعارضة تعارضاً عنيفاً والمتفجرة والمتصارعة فيما بينها من أجل الشمس والنور، غير قادرة على الاهتداء إلى أية حدود أو قيود وأي احترام أو اعتبار في إطار الأخلاق الموجودة تحت تصرفها... لا شيء غير «الأسئلة» الجديدة والصيغ الجماعية لم تعد موجودة، هناك «لاء» جديدة تستند إلى سوء التفاهم وانعدام الاحترام، وثمة انحطاط وشر مستطير مع أسمى الرغبات المجتمعة مع بعضها بشكل مخيف، ثمة عبقرية الجنس تفيض فوق أطر الخير والشر وتزامن مصيري بين الربيع والخريف... مرة أخرى هناك خطر، وهو أم الأخطار - خطر هائل -. لكنه الآن موضوع خطر على الفرد، على الأقرب والأغر، على الشارع، على الابن بالذات، على القلب بالذات، على أعمق الملاذات السرية للتمني والإرادة». وهذا ما يفسر الصرخة المدوية التي أطلقها نيتشه وما زالت تصدح في الآفاق: «احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته، احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يولد في المستقبل أفراداً طيعين، خانعين، مستعبدين، يعيشون كالآلات، احذروا من هذه الدورة الطاحنة للمال ورأس المال والإنتاج الذي يستهلك نفسه بنفسه، احذروا من عصر العدمية الذي سيجيء لا محالة. إذ لا يكفي أن تُسقطوا الآلهة القديمة لكي تُحِلُّوا محلها أصناماً

جديدة، لا يكفي أن تنهار الأديان التقليدية لكي تحل محلها الأديان العلمية، فالتقدم ليس غاية بحد ذاته».

يتم ذلك وفق ما نعت به عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864 - 1920) تقنية هذا العصر في **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** بالـ«قفص الحديدي»، إذ إن نظامها التقني والبيروقراطي: «يُجدد حياة كل الأفراد الذين ولدوا داخل هذه الآلية بقوة لا تقاوم» وببأس شديد. فالبنسبة لفيبر مثلاً، ليس معاصروه إلاّ: «اختصاصيين بلا أرواح، شهوانيين بلا قلوب. وبهذه اللاّشيئية وهذا الانعدام، نجدهم غارقين في الوهم القائم أنهما حققا مستوى من التطور لم يسبق للبشرية أن حققت مثله». فجميع الناس فيه إنما تمت صياغتهم وفقاً لشباكه وقضبانه، فنحن كائنات بلا أرواح وبلا قلوب وبلا هويات جنسية أو شخصية.

إن الإنسان الذي تمنى يوماً ما أن تجعل منه التقنية سيداً صار به الحال عبداً للأدوات التي أنتجها، مما ساعد في عدم شعوره بالأمان وازدياد مظاهر القلق والاكتئاب إلى حد بلغت فيه روحه كما سمّى سارتر روايته الشهيرة: الغثيان «La nausée»، وأصبح في الوقت نفسه أسير صدمات وتشنجات عنيفة بالمقدار نفسه الذي يحس بأنه مشحون بقوة حيوية تضخم كينونته كلها.

يلغي هذا الفهم عند هيدجر حياد التقنية وهو رأي متداول وشائع بعد أن ساد الاعتقاد بأنها في حد ذاتها ليست خيراً أو شراً كلها، بل يتوقف الأمر على كيفية استخدامنا لها، والمثال الذي يجري تقديمه كل مرة وبكل أريحية، هو الطاقة الذرية التي يمكن أن تستخدم لغرض سلمي أو غرض مدمر.

يعارض هيدجر هذا المفهوم الماركسي أشد الاعتراض، ويرى أنه في اللحظة التي تنطلي علينا حيلة أن التقنية محايدة نضل سواء السبيل ونقع في المحظور ونوقّع صك نهايتنا وبأسوأ الأشكال. ويفسر ذلك بأن الأزمة لا تنبع من وظائف ما يصدره الإنسان بعد اكتمال المنجز التقني، لكنها تبدأ أصلاً من أسسه حتى قبل الشروع في إنجازه. فالتقنية نوع من اللعبة الخبيثة التي تجيد إطباق فخاخها على الإنسان، لأنها تنطوي على مفارقة كامنة في صلبها، فيكون المتحقّق منها دائماً عكس المرجو، وبطريقة مفاجئة أغلب الأحيان.

وإذا كانت التقنية واختراعاتها تفتننا بسحرها ما دام عالمها غرائبياً، فهي أيضاً

عالم شيطاني مرعب، عالم يخرج من دائرة التحكم، عالم يهدد ويهدم بشكل أعمى وهو يتحرك كاسحاً كل ما حوله. ولا أدلّ على ذلك إذا أردنا أن نستخدم مجازاً يقارب ما يذهب إليه هيدجر، شخصية فرانكشتين (Frankenstein) لماري شيلي Marry Shelle. فهاته الشخصية الغريبة تمثل في مسعاها البشري سعي الإنسان اللامحدود إلى توسيع الطاقة والقدرة الإنسانية عن طريق العلم والتقنية. لكن صنيعهما ينقلب إلى وحش ضاري تنفجر في وجهه بصورة لاعقلانية وغير منتظرة وبنتائج كارثية.

فإذا كانت الميتافيزيقا دشنت مشروع فهم أصل العالم والمجرّدات، فلقد انطلقت التقنية شيئاً فشيئاً لتصبح «ميتافيزيقا مكتملة» في العالم المعاصر، تقارب حلم الفلسفة الأول في فهم العالم، وخير دليل على ذلك مظاهرها التالية: تطور لانهائي، خلق وتجديد أزليان يطبعانها في جميع ميادين الحياة، فهي الآن ثورة مستمرة...

فهي مشحونة بأكثر أشكال الفرح غبطة وحبوراً كمصل البنسلين وبأحلك ألوان المرارة سواداً كمرض جنون البقر والالتهاب الرئوي اللانمطي، إنها فرانكشتين جديدة، بل أصبحت أيضاً قادرة على التدمير وجعل الحروب مربحة. إنها بمثابة دوران حلزوني يدور على نفسه إلى ما لانهاية، يحاول تجريب جميع البناءات والتركيبات الممكنة التي يحبل بها.

أليس الأمر كما رصده أدورنو في كتابه الكبير Dialectique négative: «ليس هناك تاريخ كوني يفضي من العبودية إلى نزعة محبة للإنسانية، وإنما هنالك تاريخ يفضي من المقلاع إلى القنبلة التي تعادل قوتها قوة مليون طن من ال ت.ن.ت... فهو التاريخ الواحد الوحيد الذي لا يزال يتكرّر إلى هذا اليوم مع - وقفة بين لحظة وأخرى لالتقاط الأنفاس - وغايته أن يكون ألماً مطلقاً». (1937: 320)

يبدو الإنسان في هذا العصر «بدون سلطة على مصير الوجود وبالتالي لا يجب عليه [حسب هيدجرِ] أن يشرع في أي نشاط أو تمرد، وإلا سقط في فخ الفكرِ [الأداتي] الحاسب والتقانية، فلا يوجد فعل إنساني يمكنه أن يغير جوهر التقنية».

يتصور هيدجر الإنسان قذف في الوجود، وهو وصف أكثر وضوحاً لانعزالية

الفرد، فالإنسان ليس فقط غير قادر على إقامة علاقات مع الأشياء أو الأشخاص خارج ذاته، بل أصبح من المستحيل نظرياً إنشاء تحديد نظري لأصل الوجود الإنساني وأهدافه، ومن ثم أصبح الإنسان كائناً غير تاريخي. لكن هابرماس يرفض أن يكون الأفق مسدوداً والمستقبل مظلماً، ويتهم فكر هيدجر بالاستسلامية والقدرية. ويؤكد أن لدى أفراد هذا العصر القدرة على فهم هذا العصر من جهة، وعلى تغييره بعد فهمه من جهة ثانية.

فإذا كان هابرماس يدين لهيدجر رائد الفينومينولوجيا التأويلية بالقدرة على استكناه العالم المعاصر وقضاياه، فإنه يأمل عبر تأسيسه لتأويلية نقدية *Herméneutique critique* تجاوز هيدجر لفهم العالم ونقد رؤيته للكون بغية تحرير الإنسان. ولا غرابة من أن يعتبر هابرماس مع ذلك ([1971]، *1974*) كتاب هيدجر **الكينونة والزمان**[10] «أهم حدث فلسفي منذ ظاهريات العقل لهيغل» لا سيما الفصل السادس الذي يتمحور على الخطاب، حيث يحقق هيدجر قفزة نوعية في تجاوز فلسفة الوعي عبر إطار اللغة، وهو بمثابة موت معلن للديكارتية.

يعمد هيدجر إلى تخليص الفكر من نزعته المتعالية وتقديم مقاربة تاريخانية تتجاوز فلسفة الوعي الذاتي، وإن قامت على تأويلية وجودية *Herméneutique existentiale*. أمّا عند هابرماس فيتجلى مقياس القيمة الفلسفية للفكر في بعده البرهاني اللغوي، وهيدجر اقترب من ذلك بكثير. لكن ذلك لم يمر من دون نقد شديد وصارم له، لا سيما نظرته النخبوية للحقيقة، أو ما يسميه صيرورة الحقيقة devenir de la vérité التي يدعي أنه يلامسها وعلى مقربة منها، من دون أن يعرض الحجة على ذلك، بل يرفض ضرورة التحقق من صلاحية قضاياه الفلسفية، لأنها لا تقوم على «قوة» عقلانية تمكنه من حمل مخاطبه على الاعتقاد بها بعد البرهنة عليها.

لذلك فإذا تملّك الإنسان الرؤية العقلانية النقدية فهو مستعد لأن ينقلب على نفسه ويسائل وينفي أو يحاور كل ما قيل أو سبق أن آمن به، ويحولها إلى سلسلة من الأسئلة ومن الأصوات المتناغمة والمتضاربة، تتعايش فيه رؤى الآخرين

---

(10) Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Niemeyer, Tübingen. (Etre et Temps, trad. fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986; trad. E. Martineau, Authentica, 1985).

المنطقية. ولأن يستطيل إلى أبعد حدود طاقته ليصبح أفق حقائقه مبنياً على صحيح البرهان والمحاججة.

إن التواصل العقلاني والاحتكام إلى المحاججة والبرهان من صنائع العقل ومميزاته اللذين يفضحان الأوهام المزيفة وكل أصناف الخداع المستشري في الإشهار السياسي والاقتصادي والتقني، ويستطيعان تعرية الذات من نرجسيتها وأنانيتها وأوهامها: إنهما يكشفان أصول الرغائب والدوافع غير القابلة للإشباع.

إن صوت العقل مؤمن بقدرته على اختراق الأقنعة وتجاوز المطبات، فحتى أعمق الجروح وأقساها لا تستطيع إيقاف تدفق طاقة البرهان الخلاقة وفيضانه الخصب. إن تبادل الحجج واللجاج المصاحب لها منع لكل دوغمائية واتكالية. فالبرهان الخطابي عند هابرماس صوت متعدد الأصوات، حواري وجدلي يدين الحياة الحديثة وتقنياتها لما تجانب الصواب باسم مشروع الحداثة نفسها، آملاً أن يعلو شأن العقل في كل ميادين الحياة وأن تشفى الجروح التي تمزق رجال حداثة اليوم ونسائه.

يريد هابرماس البحث عن حل عقلاني للتقنية التي أطبقت على العالم المعيش واستفردت به من جميع الجهات، فهو يقر بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية، بل إن شرعيتها أصبحت مستمدة منها. فلا سبيل إذن للهروب منها إلى جداريات الماضي وأطلاله، ولا مناص أيضاً من الاعتراف بأن التقنية تعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات التقليدية لتبرير شرعيتها. وما يميز التقنية عن الأيديولوجيا أنها استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة، بل اخترقت حدود الجغرافيا والأمم، جميع حدود الطبقات والدول وحدود الأديان والمعتقدات والأيديولوجيات.

نتبين ذلك جيداً عندما يعود هابرماس إلى ماركس الذي كان أول من رصد أن التكنوقراطية مرتبطة بالتقنية إن لم تكن صنيعتها: «فمن جانب، يعدّ الوعي التكنوقراطي «أقل أيديولوجية» من الأيديولوجيات السابقة لأنه ليس لديه هذه القدرة الهائلة على تعمية البصائر التي تكتفي بتغذية الوهم من أجل تحقيق المصالح. ومن جانب آخر، فإن الأيديولوجيات الأكثر شفافية اليوم والتي تسود في خلفياتنا وتجعل من العلم صنماً، لا تقاوم وتذهب أبعد من الأيديولوجيات التقليدية، لأنها بحجبها

لمشاكل الممارسة لا تبرر فقط مصلحة جزئية في السيادة لطبقة محددة، وإنما تقمع في الوقت نفسه مصلحة جزئية في التحرر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضاً تضر بمصلحة الجنس البشري كله في التحرر»[11].

مرد ذلك أن ماركس يثق بالتقنية كوسيلة لتحرير الإنسان لأنها محايدة، وهي إيجابية لأنها مرتبطة بتقدم العقل البشري، كما أنه يفترض من خلالها تطوراً مطرداً لهذه التقدم نتجاوز بموجبه تفسيرات الإلهام السحري للطبيعة التي يسعى العلم أن يكبح جماحها ويشل قدراتها والتي ينتقدها في حينها.

ولا يتميز كل من ماركس وإنجلز عن سواهما من المؤرخين بتفضيلهم للعلاقة الموجودة بين العلم والتقنية فحسب، ولكن لأنهما غيَّرا معنى طبيعة العلاقة التي جرت العادة على إعطائها لهما. فمن دون شك أن تطور العلم يشجع تطور التقنية، لكن التأثير العكسي هو ما يبدو في نظريهما جدير بالأهمية في هذه العلاقة الجدلية: «إذا كانت التقنية كما تقولون، متوقفة بالطبع وإلى حد كبير على حالة العلم، فهو بنفسه متوقف أكثر بكثير على حالة واحتياجات التقنية. ومتى برزت في المجتمع حاجة تقنية كان ذلك محركاً للعلم أكثر مما تقدر على فعله عشر جامعات.»[12].

ويعتمد ماركس تصوراً لآلية التغيير التاريخي على المستوى الاجتماعي، لا تلبث أن تتغير من خلاله علاقات الإنتاج القائمة التي توجد في صالح البورجوازية إلى صالح القوى التي تدفع عجلة التاريخ إلى الأمام. فالتراكم الذي حققته الإنسانية في جميع مجالات الحياة لم يكن ممكناً من دون تطور أدوات الإنتاج، والتي كان من المتعذر أو المستحيل حل إشكالاتها من دون التقنية.

وبتركيز شديد، تصبح التقنية عند ماركس إيجابية وبناءة، لأنها مرادفة لتسخير الطبيعة ومفتاح التقدم وتطور قوى الإنتاج، والمطلوب فقط تخليصها من سيطرة فئة معينة وتخليص قوى الإنتاج من قبضة رأس المال والاستغلال وتخليص الإنسان من الاستلاب.

ويُعتبر ماركس في نظر هابرماس أكبر داعية للتقنية، ولكن تجدر الإشارة إلى

---

(11) Marx, K. (1965). *Œuvres, Le Capital.* Vol.I. Paris, La Pléade. Gallimard. p. 997.

(12) Marx, K. Engels, F. (1973). *Lettres sur les sciences de la nature.* Paris. Ed. Sociales. p.124.

أنه إذا كان ماركس قد ناصر التقنية كوسيلة لتحرير الإنسان من الأمراض الفتاكة والأوبئة وجبروت الطبيعة. . . الخ، فإنه أشار في مواطن متعددة إلى الأخطار التي تحدق بالطبيعة من جرّاء الاستغلال التقني الأرعن لمواردها، يقول: «إن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدماً في نهب الأرض، فكل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة»[13].

ومع ذلك، فالتقنية أو بالأحرى صنوها في المجال السياسي: التكنوقراطية، أبعد من أن يحتكرا مجمل النشاط الإنساني في المجتمع. ولكي يبين هابرماس حدود مفهوم التقنية من منظور ماركس، فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل والتفاعل.

ومن هذا المنطلق يعيب على ماركس اهتمامه فقط بالعمل والإنتاج داخل دائرة النشاط الأداتي، متجاهلاً جانباً لا يقل أهمية عنه يقوم على التفاعل الإنساني كالنشاط التواصلي الذي يُعتبر ذا دور كبير في لحم النسيج الاجتماعي أو ما يسمى في علم الاجتماع بالجمعنة أو الجتمعة (Sociabilité). فالفكرة الأساسية التي يحاول هابرماس عرضها، أن ماركس يهلل تهليلاً كبيراً لقيم العمل والإنتاج ودور التقنية في الرفع من ذلك، ويهمل جانباً لا يقل في نظر هابرماس أهمية عن ذلك: أهمية التواصل في العصر الحديث.

يفهم هابرماس العمل كـ«نشاط عقلاني موجّه لهدف وغاية»، وهو ينقسم بدوره إلى نوعين: فعل أداتي agir instrumental يخضع لقواعد تقانية *Technicité*، واختيار عقلاني choix rationnel ينتظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية.

أما المقولة الثانية التي يهملها ماركس وهي التفاعل interaction أو النشاط التواصلي كتفاعل اجتماعي، يتم بواسطة مجموعة من الرموز والقواعد الإجبارية التي تحدد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر؛ وتستمد هذه الرموز معانيها من اللغة الجارية، خزان التجارب أو روح الشعب كما يقول هيغل.

---

(13) Marx, K. (1965). *Œuvres, Le Capital.* Vol. I. Paris, La Pléade. Gallimard. p. 998.

ونظراً لاختلال التوازن بين هذين المستويين بعد أن أطبقت التقنية على النشاط الاجتماعي والعالم المعيش، متخطية بذلك مجالها الطبيعي لتغرقهما في وحل آسن من الاغتراب والتشيؤ، الأمر الذي أدى إلى إصابة الوعي الإنساني من جزاء ذلك بالخواء المعرفي والزيف الفكري. . . (سنعود لاحقاً لتبيان الأصول الفلسفية لمقولة التفاعل).

وكخلاصة لذلك، يشخص هابرماس الحداثة الأوروبية على ضوء ماكس فيبر بأنها عقلانية أداتية، ولقد لخص هذا الأخير المميزات والخصوصية الأوروبية تحت مفهوم العقلنة والعقلانية التي تجلت في ازدياد الحسابية والبحث عن الربح والسيطرة المنظمة على كل الجوانب الحياة الإنسانية على أساس قواعد قللت من الاعتماد على القيم التقليدية المتوارثة.

فلقد بيَّن ماكس فيبر Weber بالملموس وجود تفاعل متبادل بين الأخلاق الدينية البروتستانتية ونشأة الرأسمالية، وأرسى بذلك لأول مرة الأسس المادية للنظرية الرمزية التي تتناول روح التدين النسكي كنشاط مادي عند الرهبان وتأثيره في نشأة الرأسمالية والتطور الاقتصادي وظهور العقلنة.

وأضاف فيبر إلى ماركس أن الرأسمالية ليست فقط نتيجة لفعل التراكم المادي عن طريق قوى الإنتاج، بل أخذ أيضا محمل الجد دراسة التأثير المتبادل بين السلوك الديني بوصفه سلوكاً اجتماعياً بامتياز يتفاعل فيه الرمز وتنشأ عنه قيم للتواصل في المجتمع. ثم أخذ من ماركس التفسير المادي للظواهر الدينية كما تمارس في المجتمع وما تحبل به من قيم دنيوية، ولقد وقف ضد من حاولوا النيل من ماركس عندما ربطوا ميكانيكياً بين ولادة الرأسمالية و ـ الأخلاق البروتستانتية ـ والدين المسيحي بطريقة ميكانيكية.

يعود هابرماس إلى فيبر ليحاول استنباط عقلانية تواصلية تضبط الممارسة الأداتية التي أضعفت أواصر العلاقات الاجتماعية. وهابرماس محق في محاولة البحث عن ما يضبط العقل الأداتي الوظيفي داخل حقله الطبيعي، وهو يرى أن المعيارية التي تتبلور صيغها في إطار العقلانية التواصلية هي الكفيلة بوأد الهوة السحيقة التي تفصل بين عالمنا والأنساق.

يرجع الاهتمام بالمعيارية في عالمنا المعاصر إلى تضارب المعتقدات، ناهيك

عن اختلاف الملل والنحل داخل المجتمع الواحد بشكل يستحيل كما يرى هابرماس، فرض تطبيقات أو تأويلات وحيدة على جميع أفراد المجتمع في مجتمع الحداثة: «لا تستطيع الحداثة أن تستعير المعايير التي تسترشد بها من عصر غابر، مثلما أنها لا ترغب في ذلك، فهي تكابد ملزمة لتستخرج معياريتها من ذاتها، ولا يمكن لها أن تعتمد إلا على نفسها»[14].

إن تراجع دور المكونات التقليدية والعادات في شد أواصر المجتمع المعاصر وتماسكه، يخول للمعايير وظيفة الحفاظ على النسيج الاجتماعي متماسكاً. فالمعايير بصفة عامة والقوانين بصفة خاصة مرشحة أكثر من غيرها اليوم أن تلعب هذا الدور لكبح جماح الأنساق والمنظومات الشبكية التي انفلتت من عقالها مهددة العالم برمته. ومن هنا الدعوات المتصاعدة في أرجاء العالم لوضع أنظمة معيارية تقنن التجارة العالمية وحماية البيئة والتحكيم بين الفرقاء المتصارعين. . . على نحو يكفل التوازن والسلم العالمي ويدعم التنمية. . . الخ.

لقد أصبحت إعادة النظر في المجال الأخلاقي والمجتمعي ضرورة قصوى بالنسبة لهابرماس، بعد أن فقد الدين والتقاليد والميتافيزيقا سلطتها في توجيه حياة الإنسان كلياً، وانحصرت في المجال الخاص بكل فرد، أو أصبحت عرضة لاستعمالات مختلفة ولم تسلم بدورها من اللغط والإقصاء والعنف من طرف من يدعي امتلاك ناصية القول في تأويلهما وحده من دون سائر الآخرين.

فالمعايير صيغة ضرورية للتواصل الاجتماعي، والتواصل الاجتماعي في نظر نيكلاس لوهمان أحد أبرز روّاد المدرسة النسقية الوظيفية في علم الاجتماع الألماني المعاصر، عاملٌ يتيح حصر التعقيد (Complexité) والانشطار الذي يلف بالحياة الاجتماعية المعاصرة وطابعها العارض والمحتمل.

تنتج تعقيدات الفعل الاجتماعي من واقع أن الفاعلين في مجهوداتهم التنسيقية يجدون أنفسهم أمام ركام من الخيارات أكثر بكثير من تلك التي يمكن تحيينها، ويشير الطابع العارض (Contingent) إلى إمكانية الفعل الاجتماعي في أن يشق طريقاً مغايراً عن التخطيط المبرمج له أو المسار الذي حدد له من قبل داخل الحدث الاجتماعي. فالتوازن هنا توازن متحرك وغير قار.

---

(14) Habermas. J. (1988). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris. Gallimard. p. 8.

وللرفع من قدر الاحتمالية وعدم اليقين المسلط على الحياة الاجتماعية اليوم، يجب التخلي عن دراسة المجتمع بصفة كلية أو ماكرواجتماعية، والتحول عنها إلى دراسة السلوكات الحية والمتبادلة بين الفاعلين والاقتصار على الحركة الميكرواجتماعية.

يعني ذلك اختيار التركيز على التفاعل التواصلي باعتباره سلوك التبادل الاجتماعي المعاصر بامتياز، فالتواصل أصبح يلعب دوراً كبيراً في حياتنا اليومية، وهو من ناحية وظيفية يقوم على رصد ما هو مستقر وثابت في تطلعات الناس ويمكن رصده من زاويتين:

- فسواء يقوم بتأسيس تطلع ذهني (Attente Cognitive) عقلاني، يقدم جملة مفاهيم ومعرفة تحليلية للواقع تصبح عملية اكتسابها وتلقينها متيسرة بالتعليم والتربية، أو يُجبر الفاعل في حالة فشله في التأقلم مع الوضع الجديد الذي لم يخطر على باله بتركها وعدم تلقينها أو تعلمها.
- أو سواء ينجح في تأسيس تطلع معياري (Attente normative) تصبح المعايير آنذاك صيغاً لانتقاء السلوكيات وتقنينها وضبطها بغرض الحد من الاحتمالية والتعقيد اللذين يطبعان العالم المعاصر، إلاّ أن التطلعات المعيارية في مجملها تطلعات عكسواقعية[15] (Contre Factuelles) إجبارية لا تهتم بما هو كائن وإنما بما يجب أن يكون.

لكن ذلك لا يكفي للحد من الاحتمالية والتعقيد اللذين يطبعان عالم التواصل، ما لم يتم التنسيق بين التطلعات المعيارية والذهنية في مستويات عليا، خشية أن نجد أنفسنا في حالة فوضى عارمة لا يمكن تسييرها. لذا تتشكل الأنساق من طرف مستوى ثان من الانتقاء، فتكرار العمليات الانتقائية على نفسها وعلى عناصرها يجلب تمايزاً في صيغ التواصل، والتمايز هنا صيغة من صيغ التغيير الاجتماعي.

---

(15) -Luhmann, N. (1985). *A Sociological Theory of law*. Transl. E. King and M. Albrow. London and Boston. Routledge and Kegan p. 33.

يعد نيكلاس لوهمان (*1927 - 1998*) زعيم مدرسة علم الاجتماع النسقية وأحد أبرز روّاد علم الاجتماع الألماني المعاصر. اشتهر مع هابرماس بوضع أسس علم الاجتماع التواصلي.

ولذلك تظهر أنساق عديدة (الدولة، النقود، المعايير ومنها القانون)، وهنا نجد مفتاح تمايز المجالات المعيارية التي لم يفهمها علم الاجتماع الكلاسيكي (دوركهايم، ماركس، جيرفيش... الخ) إلا كمعطيات ثابتة، والتي أصبحت اليوم تعرف عملية دينامكية وغير مستقرة في البناء.

يتكون النسق من التفاعل القائم بين الفاعلين، وإذا ما استقر على إشباع حاجيات الطرفين فسيكون مدعاة لتكراره ورسوخه وينتظر كل منهم استجابة معينة بعضهم من بعض، بحيث إن استمراريته تولّد معايير اجتماعية متفقاً عليها. وكمثال على ذلك علاقة الإنسان بعمله؛ فما دام يذهب إلى العمل كل صباح سينتظر من رب العمل أجرته في نهاية الشهر. وما دام كلا الطرفين راضيين بذلك سيتكرر الذهاب كل يوم وستتكرر منحة الأجرة كل شهر، وعلى غرار هاته العملية تتطور القواعد والسلوكيات التي تحكم العلاقة بينهما كما أعراف العمل وقوانينه حتى تتبلور في مؤسسات اجتماعية، تحكم كل منها معايير وقيم ثابتة.

وعلى هذا المنوال، تنغلق الأنساق التي تتشكل بهذه الطريقة على نفسها بتمايزها عن محيطها، ومن المؤكد أنها تعرف عنه شيئاً ما، لكن فقط بلغتها الخاصة ومصطلحاتها. وهذا ما يجعلها منفتحة، فهي تقوم ببناء قاموسها الخاص بالمحيط عن طريق انتقاء المعطيات المفيدة لحساب إعادة إنتاجها.

وبعد هذا الرصد، يتعين فهم المجتمع المعاصر بحسب هابرماس كتزاوج لصيغتين من الاندماج الاجتماعي: النسق من جهة والعالم المعيشي من جهة أخرى. إذ قامت فكرة «العالم المعيشي» كما حددتها الفلسفة الظاهراتية على مقارنة إدموند هيسرل (Husserl) بين نوعين من الحقائق وبين نوعين من العوالم[16]:

فهناك حقائق العالم المعيش وهناك أيضاً حقائق العلوم الموضوعية، فحقائق العالم المعيش حقائق تاريخية وذات علاقة بتجارب وتراكم خبرات مقرونة بسياقات ثقافية معينة، أما حقائق العلوم الموضوعية فهي كونية - غير ثقافية - ولا تتعلق بمحيط ثقافي ما، بل إن مسلماتها قابلة للتطبيق في كل مكان. بمعنى أن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يحياه الإنسان يومياً في محيط اجتماعي مقرون

(16) Husserl, E. *(1945). The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. London. p. 152.

بسياق اقتصادي وثقافي، فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان وهو عالم يتعلق بالإنسان وبيئته الثقافية والجمعية.

ويلاحظ هيسرل في كتابه «**أزمة الثقافة الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية**»: «إن من بين الأشياء الخاصة بالعالم المعيشي، نجد أيضاً المخلوقات البشرية بكل أفعالها الإنسانية واهتماماتها وأعمالها وآلامها، منخرطة في حياة مشتركة من خلال علاقات اجتماعية معينة، ومن خلال معرفة ذواتها بأن تكون كما هي»[17]. إنه عالم سطحي خال من الرؤية النظرية، أما بالنسبة لهابرماس، فالفرق بين النسق والتفاعل ليس تحليلياً فقط، ومن ناحية ابستمولوجية يمكن فهم أي فعل اجتماعي من زاويتين: تشير أولاهما إلى الفعل كتفاعل أو كعنصر من نسق ما، فالتفاعل يتم من وجهة نظر المتفاعلين إذا ما أثبتت أقوالهم صلاحية يكمن وراءها حدسهم المعياري، أما الثانية فتشير إلى وجهة نظر ـ رؤية خارجية ـ الملاحظ المختص الذي يضع الفعل في دائرة الأفعال الاجتماعية ككل، ويرصد الأسباب أو النتائج التي قد تغيب عن الفاعلين أنفسهم.

ويقدم هابرماس رؤية لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجديد الذي يراه منشطراً إلى عالمين: الأول يخص العالم المعيش الذي تقوم بنياته على اللغة والتواصل، والثاني يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتميز بالوظيفية والأداتية والفعالية.

وهذه الفجوة تقسمه إلى شطرين: عالم الأنساق والعالم المعيشي. فاللغة تلعب دور التواصل في العالم المعيشي، والنسق مجال العقلنة الحسابية والأداتية المحيطة به. فاللغة كالأرض تشخيص لمأوى الوجود وعلى الرغم من أنها كانت دائماً وسيطاً رمزياً (Medium)[18] بامتياز، لا يمكنها التنسيق بين جميع الأفعال الإنسانية. لذلك حلت محلها الأنساق في العديد من مناحي الحياة.

---

(17) Ibid., p. 146.

(18) إن مصطلح الوسيط (Medium) أو (mitte) بالألمانية يستعمل هنا حسب المعنى الذي أعطاه له بارسونز (Parsons) رائد علم الاجتماع الوظيفي و كما نجده في نظرية الأنساق اللوهمانية. انظر:

- Luhmann, N. (1981). «Invraisemblance de la communication» In *Revue Internationale des sciences sociales*. Vol:33. N° 1, p. 14-139.

- Habermas J. (1981-1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome II. Paris. Fayard. p. 282 et s.

وإذا كان التاريخ المعاصر يشهد إعادة انتشار اللغة كتواصل بوصفها خزانة البشرية التي لا تنضب، يمكن القول إن هذه العقلانية الثقافية تعتمد وسيطاً ضعيفاً. فالفعل التواصلي الذي يقوم اليوم مقام الأدوار التي قامت بها التقاليد البارحة، غير مؤهل بما فيه الكفاية للقيام بالتنسيق بين جل الأفعال في الواقع المادي للمجتمع. لذلك تلجأ المجتمعات إلى وسائط النقود والسلطة التي تمكن الاقتصاد والدولة ـ كأنساق اجتماعية ـ أن تحقق استقلاليتها عن العالم المعيش. وما يعرف اليوم عن هذه الأنساق أنها ذات نزعة توسعية ومهيمنة ترغب في احتلال كل جوانب العالم المعيش والسيطرة عليه، مما يسبب أضراراً نفسية واجتماعية لا يستهان بها ويطرح على المستوى السياسي أزمة الشرعية.

وأول الأنساق التي تلعب دوراً هاماً في حياتنا المعاصرة السلطة التي تعتبر مؤسسة نظام الدولة، والنقود التي أسست بدورها نظام السوق. يرى هابرماس بأن هذه الأنساق تمتاز بديناميكية انغلاق على نفسها لكل منها عالمها الخاص: فالسلطة تحدد شروط ممارستها، والنقود تحدد قيم العملة (سوق الصرف، نسبة الفائدة) بطريقة محض ذاتية. وأوضح مثل على ذلك ما تلعبه النقود من دور (فهي كأوراق لا قيمة لها، لكنها تكتسب قيمتها بفضل اعتمادها كآلية للشراء والبيع) وكل نسق له رموزه: فالاقتصاد يتعامل بالعملة والنسق السياسي بالقوة... الخ. فالمعنى لا يوجد قبل النسق ولا يسبق مجال الفعل، فهو ينشأ في الواقع عن طريق ما يختاره له النسق من دلالة.

يضيف هابرماس أن معيارية الأنساق مغلقة وغالباً ما تستعمل رموزاً مزدوجة ومصطلحات تُحدَّدُ بها من ينتمي إلى النسق وَمن لا ينتمي إليه. فنسقية القانون مثلاً تمر عبر رمز مزدوج: قانوني/غير قانوني (وما عدا ذلك فهو خارج عن النسق وغير معترفٍ به).

لذا تعتبر الأنساق قادرة من تلقاء نفسها على ضمان بقاءها الذاتي، ويُجمل **تالكوت بارسونز** (Parsons) رائد علم الاجتماع الوظيفي أربعة شروط لذلك: التكيف مع البيئة، توفير التكامل ما بين عناصرها، المحافظة على المنظومة التي تدور في فلكها، تحقيق الإشباع والأهداف المرسومة.

وما نستخلصه من هذه الرؤية الجديدة هو أن عملية تحليل المجتمع كظواهر

كلية (من ابن خلدون إلى بارسونز) لم تعد لها من قيمة تذكر. فمن الوهم الاعتقاد اليوم بأننا سننفلت من قبضة البناء النسقي أو التكهن بالوصول إلى فهم معاني الواقع بطريقة كاملة وأصلية، لأن عملية الفهم ذاتها تحتاج إلى خبرة يفتقدها الكثيرون. وهي عملية معقدة بعيدة عما يحياه ويعيشه الفاعلون.

ومن ناحية ثانية ليست الكليات Totalités في هذا المجال كائنات عضوية ذات مقومات جوهرية لكنها تأملية ووظيفية، والتأملية هنا مجرد تتميم اختياري للأنساق لضمان بقائها، كما أن المنطق العقلي داخلها أصبح وظيفياً وأداتياً.

فمن وجهة نظر الفاعل تحدد وسائل النسق دائماً وأبداً توجهات[19] الفعل وأهدافه، وليس من الغريب أن يؤدي ذلك إلى إفراغ المعاني من محتواها، بعدما سيطر النسق على العالم المعيش واستفرد به كلياً، وأصبح التفاعل يرزح تحت متطلبات السوق والبيروقراطية.

ويؤكد لوهمان رائد المدرسة النسقية في علم الاجتماع أن المعايير اليوم لا تستقر إلاّ إذا كانت لصلاحيتها وظيفة مصاحبة لها، يعني ذلك أن المعايير موضوعة من طرف منظومات حتمية تحدد لها وظيفتها بشكل غائي، سواء صدرت عن المشرع أو المنظومات النسقية. فوجودها رهين بتلك الوظيفة، وإذا لم تستجب بالقدر الكافي لها تُلقى في سلة المهملات كأنها لم تكن يوماً.

أخذ هابرماس فكرة النسق من صديقه نيكلاس لوهمان (1927 - 1999) الذي دخل معه في نقاش وجدل استمرا حوالي عشرين سنة. فنظرية الأنساق نظرية اجتماعية تمتح أسسها من أعمال ماكس فيبر الذي حاول استقراء مكامن العقلنة في عالمنا الحديث، ووظيفية تالكوت بارسونز الذي حاول دراسة مجالات الفعل الإنساني مقرونة بما تؤديه من أدوار ووظائف.

تضطلع فكرة النسق الاجتماعي بمجالات الفعل الإنساني وقيمه التي تعقلنت لتصبح بنيات مستقلة بذاتها وعلى درجة من التعقيد، إذ لا تخضع إلا لأوامرها التي تعمل على تكريس ديمومتها. وتتمظهر هذه المجالات النسقية المستقلة ذاتياً في القانون والاقتصاد والسياسة، وإن كان نيكلاس لوهمان رائد علم الاجتماع النسقي

---

(19) -Habermas, J. (1993) *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*. Trad. fr. R. Rochlitz. Paris. Armand Colin. p. 84.

الوظيفي يوسع من إمكانيات نظريته لتشمل: الفن والسلوكات والموضة والمعمار.

يلاحظ لوهمان في هذا الصدد فراغ المعايير من أي جوهر، فهي أكثر تقنية وشديدة التعقيد لا يفهم مصطلحاتها وحيلها إلا المختصون، تعتمد مساطير بيروقراطية تبرر صلاحيتها. وهذا ما يعني التشكيك كلياً في أي تعريف لمعانيها بصفة عضوية وجوهرية أو بصفة قارة ودائمة، فلا معنى للمعايير خارج مدار الاستعمال الوظيفي والسياق الظرفي، كما هو عليه الآن الأمر في أغلب المجتمعات الحداثية.

يرى يورغن هابرماس أن الحد من ذلك والخروج من الأزمة الراهنة يتطلبان تقنين العولمة لضبط انشطار الحياة الاجتماعية والانفصام المتزايد بين عالمنا المعيشي والأنساق، ووحدها المعايير تسد الفجوة بينهما، لكونها الوحيدة القادرة على إدراج الأنساق في الحياة المعيشية والحفاظ على لحمة المجتمع وإعادة التوازن بينهما.

فالمؤسسة القانونية جد ملتصقة بالحياة اليومية للمواطنين أكثر من مؤسسة أخرى والمؤهلة لضبط الموازين وللتعويض عن هذا الخلل في عالمنا المعيش. لذلك يجب أن يلتجئ الفاعلون إليها كإجراء يوفر عليهم توافقاً غير ممكن ويكفيهم شر التقاتل. فدور القانون في عالمنا المعاصر يجب أن يكون شبيهاً بالدور الذي قامت به التقاليد والأديان(*) في الماضي بعد أن أصبح المعتقد حبيس الشأن الخاص لكل إنسان داخل المجتمع الواحد، ناهيك عن اختلاف الملل والنحل وتضارب أو تنافر القيم الأخلاقية بين الأفراد بشكل يستحيل فرض تأويل وحيد لها على الجميع من دون المساس بحقوق الفرد وحريته.

نفهم أن القانون مدعو إلى أن يلعب في نظرية هابرماس دور «المُحول»، فهو يحوّل المتطلبات المعيارية للفعل التواصلي إلى سلطة إجبارية لمجموع المجتمع وأنساقه، يحتكم إليه الفرد ضد الدولة والدولة ضد الفرد. ووحدها المؤسسة القانونية تتيح وصلاً كافياً بين الأنساق وحياتنا اليومية، لأنها تعبّر عن الضرورات

(*) عندما نتحدث هنا عن الدين، فلسنا نقصد العقيدة أو الإيمان أو التدين، أي علاقة الإنسان الوجدانية والروحية بما يعتبره مقدساً. هذه العلاقة التي تشكل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع، وإنما نقصد التجلي العملي النسبي لهذه العلاقة في صور مختلفة من الوعي والممارسات الاجتماعية وخاصة في مجالي السلطة والنظام الاجتماعي.

التي يصيغها الإنسان في خطابه العادي وتطلعاته اليومية إلى لغة تفهمها الأنساق وتنضبط لها.

وتبعاً لذلك يُغير القانون هنا من دلالته المعتادة. فمن مجرد أداة للتقنين وضبط العلاقات بين الأفراد وتنظيم مختلف السلطات كما ساد منذ مدة طويلة، يصبح الوسيلة الجديدة التي يعبر بها المجتمع عن فهمه لنفسه وإرادته المستقلة، وبهذا المعنى يتغير مفهوم المواطن من مجرد كائن يخضع لسلطة وينتفع بحقوق في ظلها بالمعنى الليبرالي للكلمة، ليتعرف على نفسه من الآن فصاعداً كذات واعية تشارك في السيرورة التي يفكر من خلالها المجتمع ويقرر لنفسه.

فالديموقراطية لا يمكن حصرها بهذا المعنى في توازن السلط ولا في السهر على حماية الحريات الفردية الخاصة أو في إيجاد آليات تكفل تسوية وتوافقاً بين مختلف المصالح فحسب. إذ يعتبر هابرماس الديموقراطية التداولية أنموذجاً جديداً في المجال السياسي ذاته: فهي حالة سياسية تتماسس فيها الشرعية على المناقشة التي تخلو من أي تسلط.

لم تحقق المجتمعات الديموقراطية إلا النزر اليسير وبطريقة ناقصة من الإمكانات والطاقات الديموقراطية التي يحبل بها القانون الحديث كما اكتشفه روسو. فالشكل التمثيلي للسلطة السياسية انقلب إلى ترويض للطاقات الديموقراطية. ولقد تعزز ذلك بمقدم دولة العناية الاجتماعية: «Etat-Providence»، عندما تم وضع إواليات وميكانيزمات الضمان الاجتماعي الذي احتكرت الدولة أبوته، مما شجع على انغماس الأفراد في حياتهم الشخصية وعزوفهم المتزايد عن المجال العام.

فلقد رفضت الدولة طويلاً أن يمارس المجتمع المدني السياسة، وإذا بدا اليوم أن العديد من المؤشرات تؤكد أن هذه الوضعية في طريقها إلى الزوال، فالعداء المتصاعد لاحتكار النخب التكنوقراطية والمحترفين للسياسة وتوسع الممارسات الديموقراطية في مجالات جديدة، كما الصعوبات التي تعاني منها الديموقراطية والدور المتصاعد لأنوية المجتمع المدني وتصاعد حس المواطنة بفعل الظروف الاجتماعية الحديثة، يشير إلى إرادة المواطنين للانفلات من البديل الخاطئ الذي يريد حصرهم بين أسوار ديموقراطية «تمثيلية»، كشفت بالملموس عن محدوديتها وديموقراطية «مباشرة» أصبحت مستحيلة التطبيق.

يحاول هابرماس تقديم رؤية موسوعية تركيبية محورها الفلسفة، علم الاجتماع واللسانيات التداولية وفلسفة القانون. يصوغ هذا التركيب الأصيل بديلاً جديداً يقوم مقام سرديات فلسفة الوعي بجميع مشاربها سواء كانت ليبرالية أو ماركسية، يطلق عليه الفعل التواصلي الذي تندرج حمولته الفلسفية ضمن العقلانية التنويرية التي تعلي من العقل وتنبذ العنف أو الاحتكام إلى القوة وذلك عندما تصل إلى مستوى عقلانية تواصلية.

وتسعى العقلانية التواصلية إلى ضبط علاقة الفرد بالآخر وإخضاع العلاقات الاجتصادية والسياسية القائمة داخل المجتمع لأخلاقيات المناقشة. فالحوار القائم على المساواة ومن دون ضغط أو إكراه، يعد البداية الأولى لحمل المجتمع بكافة طبقاته على جمعنة أو جتمعة Sociabilité (التنشئة الاجتماعية) تحقق عقداً اجتماعياً يقبله ويحتكم إليه الجميع.

يحاول هابرماس إعادة الثقة بمشروع الحداثة التنويري، بوصفه مشروعاً لم يكتمل بعد، وذلك بالكشف عن المسكوت عنه في العالم المعاصر والذي يعتبر الوريث الشرعي لعصر الأنوار والكامن في العقلانية التواصلية القائمة على سلطة الخطاب البرهاني.

فعلى الرغم من الآثار السلبية لعملية التحديث الاقتصادية والإدارية، فإنه لا ينبغي أن ننسى ما كان يعتبر في بداية عصر النهضة جنينياً وهامشياً، يتصارع مع قيم الجهل والمعتقدات البدائية والتقاليد الإقطاعية والحكم الاستبدادي، والذي أصبح اليوم يتمثل في العقلانية التواصلية التي أدت إلى أن يشمل العقل عدة مجالات، مثل إرساء قيم المساواة بين الأفراد واحترام القيم الأخلاقية المختلفة واحترام القانون وصولاً إلى بلورة أنظمة ديموقراطية وقوانين ودساتير. . .

لذلك لا يوافق هابرماس تيار ما بعد الحداثة (فوكو، دريدا، ليوتار. . .) على الازدراء الذي يكنونه لمشروع الحداثة واستخفافهم بالعقل، بعدما اعتبروا الآثار السلبية للتقنية والبيروقراطية سقوطاً لمشروع الحداثة.

بادئ ذي بدء، يدعو هابرماس إلى الحد من العقلانية الوظيفية التي تمارسها التقنية بكل صلافة، والتي أطبقت سيطرتها على الاقتصاد وتحكمت بيروقراطيتها في الدولة؛ لكي يعود الاقتصاد والدولة إلى وظيفتهما الطبيعية. إذ لا يمكن أن يؤدي

الاقتصاد والدولة مهامهما إلا باعتبارهما نسقين متداخلين، فلا يجوز من هذا المنطلق أن يحتكر السوق وحده مهمة إعادة التوازن.

الأمر الذي من شأنه أن يعيد دور السياسة إلى الصدارة بعد أن تهاوت هذه الأخيرة أمام الاقتصاد، وأن يصبح الوعي الجماعي أكثر تفكراً وتأملية تحت تأثير عقلانية تواصلية تستخدم البرهان والحجج في إثبات قضاياها المعيارية.

لذا يجب تنفيذ عقلانية تنويرية وتحديثية في آن وعلى وجه أكمل في مستويات العالم المعيشي الثلاثة: 1 - **الثقافة**، 2 - **المجتمع**، 3 - **الشخصية**.

الأمر الذي سيعطي لا محالة نتائج فعلية وفورية لمشروع الحداثة:

1 - الاعلاء من التأمل والتفكير العقلاني في الحياة الثقافية على نحو أكثر عمقاً.

2 - تحقيق معيارية كونية تطبق على الجميع بعد أن تصدر من لدنهم وبموافقتهم.

3 - العمل على بلورة تنشئة اجتماعية مولدة للمهارات الفردية وتساعد على النضج الشخصي.

ومن هذا المنطلق، ينقض هابرماس العقلانية الأداتية الخاصة بالتقنية والأنساق التي لا تعرف إلا منطق الحسابية والوظيفية، ويقدم لها بديل العقلانية التواصلية التي تكفل شروط التفاعل السليم والحوار المتبادل، بغية تأهيل الإنسان لحماية عالمه من هدير التقنية على نحو يعيد التوازن بين عالمه المعيش وعالم الأنساق.

وتحدد العقلانية التواصلية الشروط السليمة والكفيلة بامتحان مصداقية ومعيارية أي خطاب يدّعي لنفسه الصلاحية validité على ما عداه من خطابات أخرى منافسة، فهي تمدنا بالوسائل المسعفة لاختبار ادعاءات الصلاحية لأي من القضايا المعيارية المعروضة وتزكيتها فقط، إذا تحقق فيها شرط الكونية الذي يدعو إليه العقل.

وفي هذا الباب، فهو لا يؤمن بقدرة ذات عارفة كتلك التي يقول بها ديكارت للوصول إلى هذه النتيجة ولا قدرة التفكير الميتافيزيقي القائم على الحدس المتعالي لبلوغ ذلك. ويبقى السؤال كيف السبيل إلى ذلك ما دام أن لا الذات ولا الوعي قادران على تحقيق ذلك؟

يلتجئ هابرماس أولاً إلى الخروج من النموذج الإبستمولوجي الذي ساد في الفكر الإنساني (الذات - الموضوع) أو ما يعرف بفلسفة الوعي الذاتي واستبدال

الفكر التأملي أو التفكر الذاتي بالتذاوتي، حيث لا يجد الوعي فهماً سليماً له إلا من خلال قياسه وامتحانه بالشكل الذي يقابله من علاقة «أنا ـ أنت».

إن الضرورة التي تقتضي هذا الاستعراف التذاوتي Reconnaissance intersubjective تنبع من اللغة وهي تبزغ من الرصيد الثقافي والاجتماعي الذي يحيط بالفرد المتكلم، ولا تأتي مستوردة من الخارج ولا من علياء السماء، بمعنى أن مفرداتها موجودة قبل أن نوجد، وهي خزان المعارف والتجارب لمن سبقونا. فعندما نتبادل الكلام نلتجئ إلى معجم نفهمه ويفهمه المتحدث الذي أمامنا، وإلاّ انعدم الاتصال بالصوت والتواصل الاجتماعي بيننا.

معنى ذلك أن هابرماس يستغني وبشكل نهائي عن قدرة الذات ووعيها في افتراض حقيقة مطلقة وغير مشروطة تاريخياً، مهما بلغ نفاذ بصيرتها بل ويعتبرها عاجزة عن تأكيد حقيقة ما. ويشكل ذلك اللبنة الأولى للتخلي عن فلسفة الوعي واستبدالها بفلسفة التواصل، تخضع فيه الحقيقة للتحليلية اللغوية وليس لشروط خارجية.

فما دام أنه لم يعد بوسع أحد الوصول إلى حقائق نهائية وقارة، يجب الاستعاضة عن ذلك باللجوء إلى حقائق متوافق بشأنها، يلعب الحوار دوراً مركزياً في بلورتها إن لم يكن السبيل الأخير الذي يمنع التطاحن والتناحر الذي كلف الإنسانية كثيراً.

فبقدر ما يصل المتحاورون إلى الاتفاق يمكن للحوارات عندئذ أن تتواصل وتقترب من الحقيقة، إذ يتخطى الحوار الحقيقي الذاتانية والرأي الذاتي للمشاركين. فاللوغوس لا يمكن أن يكون ملكك أو ملكي، بل يبقى مشتركاً بين ذاتية المتحاورين، ورهيناً بالتذاوت ـ Intersubjectivité، وهو ما يجعل للحوار فاعلية كبرى، تمكن كل متحاور أن يصل إلى رؤية الحقيقة ومن موقعه الخاص به.

ولا يتمثل مشروع أخلاقيات التواصل هنا في الإقرار بحقيقة مطلقة ولا تسويغ شيء قد تم اختياره، بل يتمثل في السعي وراء الوصول إلى قرار أو اختيار أو تقويم من لدن المتحاورين مناصفة.

لا يدعو هابرماس إلى حقيقة ما أو تبنّي سردية كبرى بعينها: أخلاقية كانت أو دينية على حساب أخرى، بل يترك للمتحاورين تحديد نظم حياتهم بكل حرية.

فالحداثة عنده تستقي مشروعيتها لا بالرجوع إلى هذه السردية أو تلك، من قبيل حرية الفرد (الليبرالية) أو تحرير الذات (الماركسية) (. . .، فهي حكايات أو سرديات انطلقت كلها من عصر التنوير التي كانت غاية المعرفة بلوغ غاية أخلاق - سياسية).

ينأى هابرماس عن فرض حقيقة بعينها، فالعديد من السرديات الكبرى أفلست والكثير من المثل العليا أصبحت اليوم في أعين ورثتها أسمالاً بالية. لا يعني ذلك أبداً الترويج للنسبية بل يضع هابرماس ضرورة إضفاء شرط الكونية لما قد يصل إليه الفكر العقلاني البشري، كتلك التي تمثلت في قيم العدالة والحرية والاستقلال التي حازت قبول الجميع، وهي محصلة تربوية طويلة بين الأجيال والشعوب، تداخلت فيها الأخلاق بالسياسة، كما التاريخ وعلم النفس وعلوم اللغة. . .

لذلك يؤمن بتاريخ يكون تاريخ تعددية وبنقاش حر يسمح بفحص خارجي لصلاحية validité أي قضية proposition واختبار حقانقية facticité مادة أي موضوع، وفسح المجال لها لكي تطور ذاتها.

ويعد الفهم التأويلي هنا شكلاً من أشكال الحوار، فهو فعل لغوي بالمعنى الأوسع، يحضر فيه كل التراث الثقافي الذي يتصل بمادة الموضوع بوصفه «لغة» لها وبالمعنى الشامل للكلمة. لقد حان الوقت بالنسبة لهابرماس للتخلص من فلسفة الوعي وبأن يتم البحث عن العقلانية في اللغة باعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل الإنساني وباعتبارها خزان تجاربه، وفيها يمارس الإنسان فعله الاجتماعي.

بل تهتم أخلاقيات النقاش بأجرأة سليمة لقواعد الحوار، تحفظ مناصفة لكل مشارك في حوار حقه في التعبير عن رأيه من دون تسلط أو قهر، بمعنى أن نختار ما يناسبنا ونريده في إطار المسالمة والرضا في وجودنا.

كما تلزم الإجرائية طرق تداول الخطاب وكيفية التشاور على مضامينه والبرهنة بالحجج على قضاياه، لكي تصدر الحقيقة من جراء حوار فعلي، تتخاطب فيه العقول وتتحاور ليس بهدف أن ينتصر الواحد منها على الآخر؛ ولكن بغرض الوصول إلى رؤية كونية تفوق الرؤى المحلية لكل منها ويحصل لها الاستعراف بين مجمل الذوات المشتركة في ذلك.

إن انحراف الممارسة التواصلية العادية وفقدان المعنى والاضطراب الذي يطبع

السلوك الإنساني الحديث تم بواسطة السيطرة على العالم المعيش من طرف التقنية وإغراقه في مستنقع العقلانية الأداتية والوظيفية. وإذا كانت وظيفة العقلانية تسمح بنمو الإنتاج المادي في الميدان الاقتصادي وتنظيم المجتمع في إطار الدولة، فإن المفارقة التي حدثت، أدت بالأنساق والمنظومات الشبكية التي كانت موجهة لدعم ومساندة الفعل التواصلي في لحم النسيج الاجتماعي إلى استعمار العالم المعيش وتفتيت بناه وإفراغه من محتواه.

ينتقد هابرماس فلسفة الوعي (بشقيها الليبرالي والماركسي) ويرسي منظوراً فلسفياً جديداً يقوم على التذاوت (أنا ـ أنت) عماده اللغة والتفاعل، ما دامت الذات في ظل أزمة الوعي الحديث عاجزة عن مخاطبة العالم وحدها، بل هي مرغمة على الانفتاح على ذوات وطبقات أخرى. يجد هابرماس في نظرية نيكلاس لوهمان الاجتماعية القدرة على وصف ما يمور به عالمنا المعيش من أخطار وما يحيق به من دمار كامن في آلياته تصبح فيه الذات، فرداً كانت أو طبقة، عاجزة عن حل مشاكله. فالعطب والتحلل اللذان أصابا القيم والمعاني المشتركة نتيجة للتعارض القوي بين ما يحياه الفاعلون فعلياً والأنساق، استفحل من جراء المنظومات النسقية التي تهيمن على الإنسان المعاصر وعالمه المعيش.

ونتيجة للعكسية التي لحقت المدارج التي كانت تحفظ لحمة العالم المعيش، أصاب العطب أكثر المواضع الحيوية في حياتنا اليومية:

أ - الرجة التي أصابت التقاليد الثقافية (المسؤولة عن الوصل بين الخلف والسلف ونقل المعاني والحقائق المتداولة بين أفراد المجتمع).

ب - الاندماج الاجتماعي (انفراط عقد الجماعة الذي يكفل خصوصاً بناء الجماعة والتضامن بين أفرادها).

ت - التنشئة الاجتماعية أو الجمعنة (التي تسهر على بناء مقومات الهوية الشخصية والجماعية).

تشتمل حصيلة هذا الاعوجاج على:

1 - اضطراب المعنى وفقدان الشرعية وغياب التوجيه.

2 - الفوضى التي أصابت أواصر التضامن المنفرطة.

3 - عدم الشعور بالمسؤولية وظهور سلوكات مرضية ونرجسية.

فوحدها عقلانية تواصلية تضع أمامها تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري، يمكنها أن تساعدنا على بلورة تفاعل اجتماعي يعيد الحرارة في شرايين المجتمع المعطوبة. والعقلانية التواصلية تعد المسلك البديل للمنطق الخانق الذي يعتمر في العقلانية الأداتية: «الغاية تبرر الوسيلة»، وما ترتب فيه النسقية من تحويل حياتنا إلى حياة من دون طعم أو ذوق.

لذا لا يأنف هابرماس من التأكيد من جديد على مشروع الحداثة، وهو بذلك يعارض بوثوق الشرذمة والانفلاقات العميقة التي أصابت حياتنا من جراء التقنية. وهو يرى بأن مشروع الأنوار ما زال قائماً ولن تغني العلموية المتسلطة من الرجوع إليه إذا ابتغينا المقاومة، بل ذهب أبعد ما يكون في تحليله للشروط التي تمكننا من الوصول إلى تفاهم متبادل، بحيث يجب البحث عنه في اللغة باعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل اللساني ويمارس من خلاله الإنسان الفعل الاجتماعي.

يحاول هابرماس تأسيس شروط العقلانية بعيداً عن كل تصور ميتافيزيقي لعقل خالص أو وعي مطلق باعتبار أن لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة[20] أو معرفة جوهر الأشياء، لذلك يجنح لنقد شديد لفكرة الذات باعتبارها مالكة الوعي والإرادة، ويستعيض عنها بفكرة التذاوت القائمة على ما يقابلها في تفاعل أنا - أنت، والتي تصبح من خلال الحوار والنقاش العقلاني المنطلق في تأسيس حقائق متوافق بشأنها، بعدما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة ومطلقة.

وأخيراً يمكن إرجاع ينبوع التوافق إلى رؤية كونية من المحسوب أن تتجسد في مجمل الحكايا الخاصة التي تثبت جدارتها في امتحان البرهان، أي ما يتم القبول به والوصول إليه بين المتحاورين.

تظهر فكرة التذاوتية السليمة ليس بحلول الأنا في أنت أو العكس وإنما يرجى منها تكوين رؤية يكون أفقها التاريخي يشي بمستقبل ما لحاضرنا، وهي لا أقل ولا أكثر من تصنيف شكلي للشروط الضرورية لوجود حيوات ـ غير ممكن استباقها أو التخمين بها ـ لا يجب أن تضيع أو تذهب سدى.

لكن عملية التفاهم هاته (Intercompréhension) تفترض أسسا عقلية، وهي

---

(20) - Luhmann, N. (1989). «Le droit comme système social». In *Droit et Société*. Trad. fr. M. Van de Kerchove. N° 11-12. Paris. L. G. D. J. p.89.

الأفكار نفسها المكونة لمفهوم عقلانية عصر الأنوار وفي التراث الفلسفي. فالتواصل الناجح الذي يصل إلى تفاهم المشاركين فيه وإجماعهم إجماعا عقلياً يفترض ذاتاً مسؤولة صادقة وذات مصداقية.

فهذه الشروط أو الأسس السابقة على التواصل والمؤسسة كذلك للتفاعل الاجتماعي ليست متعالية (Transcendentale) كما يذهب إلى ذلك أستاذه وصديقه «كارل أتو أبـل» (K.O.Apel) (1922 - . . .)، بمعنى أنها كامنة في بنية قبلية في العقل الخالص (العقل الناطق) بل في التداولية اللسانية (Pragmatique) أي لا تظهر إلا مع عملية التواصل نفسها، وهي المحركة لهذه العملية.

ولذلك يدرج يورغن هابرماس شروط الفعل التواصلي (Agir communicationel) في منظومة تجريبية، يطلق عليها اسم التداولية الكونية (Pragmatique universelle)، فهي كونية لأنها تصف معايير كونية وشاملة، وهي تداولية بمعنى ما يتداوله ويستعمله المتفاعلون في نشاطهم الاجتماعي.

نستنتج من ذلك أن المشروع الذي ينادي به هابرماس يرتكز على أن اللغة في نظره حوار بين عقول المتحدثين، تهدف إلى إقامة جسر التفاهم وبلوغ الإجماع بصدد القضايا. واللغة هنا جملة قواعد تؤسس للاتصال بين الناس وليست أصواتاً تلقى شذراً مذراً، بل إن كل فعل لغوي يندرج ضمن ألعاب لغوية لها منطلقها واستعمالها الخاص، وهي مرتبطة بأنماط حياة (Formes de vie) كما يقول فيتجنشتاين، لذا فإن كلا من الصحة والمصداقية والمعيارية والمسؤولية تهم البعد القيمي للمنطوق وتقديم البرهان على ما تقول، و«البينة على من ادعى» كما يقال.

تعد اللغة بوصفها نظاماً رمزياً من ضمن المنظومات الرمزية التي يسخرها العقل في استلهامه للخيال أو إدراكه المعقلن، وتلعب دوراً فاعلاً في فهم الآخر (الغريب منه أو القريب) والأشياء الممكنة (الحدسية منها والمحسوسة) في عوالمنا. فمعرفة العالم وتقاسيمه الاجتماعية تمرّ خلف إسار اللغة وقواعدها وتراكيبها وعن طريق التداول، فلكل حادث حديث ومتحدث وسياق. ونحن عندما نحاول أن نعبر عن شيء ما قد نصيب فيكون المعنى واضحاً، وقد يخوننا التعبير فيكون المعنى غامضاً، والمعنى هنا هو الشيء المحدد لمعظم تعبيراتنا الاتصالية. والاتصال عبر المعنى يسمى تواصلاً، ولو خلا التواصل من المعاني لانتفى القصد والهدف من اتصال الإنسان باللغة والكلام.

غاية العقل التواصلي أن يجنح العقل الكامن فيه إلى التزاوج والتذاوت المؤدي إلى التفاهم وتداخل الحقائق، فالقول والفعل مرتبطان؛ وليس القول هنا بمعنى التصوير والتمثيل أو البيان. فالتواصل يشير إلى ما يفعله المتكلم بقوله، والغرض القصدي من ذلك هو التفاهم بين الذوات وهنا يرفض أن يبقى مفهوم العقل حبيس فلسفة الوعي القائمة منذ ديكارت على ثنائية الذات والموضوع والخير والشر... الخ.

فمهما بلغ هذا العقل «الديكارتي» من قوة في حسن التفكير ودقة في التحليل، فهو عاجز اليوم عن تصور خلاص لأزمة البشرية. لذا يقترح هابرماس الاستغناء عن الذاتية (Subjectivité) والاستعاضة عن الفكر الأحادي والتأمل المونولوجي بتواصل فكري مزدوج قوامه التذاوت (Intersubjectivité) مع الآخر وبالآخر، وهو محصلة العلاقة بين أنا وأنت. مما يفسح المجال إلى تواصل مزدوج قائم على الحوار المتبادل في مظهره العقلاني المقرون بسياق لغوي تداولي يعتمد البرهان وأسلوب المحاججة.

فلا العقل المفرد قادر على تحطيم العقبات وتجاوز الإكراهات ولا الطبقة قادرة على تجاوز التاريخ لتحل محله، لذا كانت الدعوة إلى الخروج من العقل المفرد وحقائقه المطلقة إلى العقل المزدوج والحقائق «المتوافق» بشأنها، غرضه في ذلك أن تنتفي فلسفة الحقيقة المطلقة أو سلطة القوة لتحل محلها سلطة الاتفاق والتراضي القائم على الاعتراف المتبادل. إن تعذر امتلاكها من أي أحد فينا يجعل من أمر التوافق بشأنها بين الناس معرفة ظرفية ونسبية تتيح للجماعة مراجعتها وتطويرها كلما دعا داع إلى ذلك، فالاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة المطلقة، حقيقة ظلت متغيرة على الدوام وعلى مرّ العصور البشرية.

عناصر النظرية التواصلية: اللسانيات التداولية في خدمة العقلانية

استند هابرماس إلى مسلّمة «التحول اللغوي» (Lingustic Turn) في دراسة أوجه العلاقة بين المتكلم واللغة. تخلل ذلك دراسة مقاصد (Intentions) المتكلم وأدائه اللغوي (Locutoire) والإيعازي (الفعل الداخل في القول) (Illocutoire) والفعل الحاصل بالقول (Perlocutoire). بحيث يرجع فضل حصر هذه الأوجه الثلاثة لفعل القول (Speech act) إلى أوستين (Austin) (1911 - 1960).

يبتدئ هابرماس بتبني مسلمة فلسفة اللغة التحليلية التي تؤكد أنه لا يجوز حصر اللغة في سجن البيان، فمن الخطأ قصرها على التعبير والوصف فحسب. فما نتلفظ به من ملفوظات يتجاوز بكثير ما رسمته النظرية الإسمية في المعنى للغة، ليصبح فعل القول قولاً ينجز فعلاً.

يشير هابرماس في مقاله الشهير (What is Universal Pragmatic?) (1976) الذي نشر في كتاب صديقه كارل أتو أبل (K.O.Apel) الذي يقود معه المدرسة النقدية الجديدة تحت عنوان: Sprach pragmatik und philosophie إلى أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر فقط على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية أو الدلالية بل يجب أن ننتقل إلى مستوى رابع جديد، يُعنى بتداولية (pragmatique) الأفعال والخطاب، بحيث لا نكتفي بالجمل لصالح دراسة تداول الخطاب ككل، أي الانتقال من دراسة الكفاية اللغوية (Compétence linguistique) إلى الكفاية التواصلية.

يطرح النشاط اللغوي سؤالاً هاماً يتعلق بكيفية اعتبار عبارة ما صحيحة لغوياً، وكيف يمكن ترجمتها فعلاً في الحياة اليومية. فإذا كان تشومسكي يعتبر اللغة كياناً مستقلاً دون أي اعتبار لوظائفها المعرفية أو التواصلية، فلقد أكد مراراً على التمايز بين الكفاءة والأداء أي بين ما يمكن أن يقوله ويفهمه الإنسان نظرياً، وما يقوله فعلياً. يعتقد تشومسكي خلافاً لهابرماس أنه تمكن دراسة الخصائص الرياضية والشكلية للغة دون الرجوع إلى الكيفية التي يمكن أن يتم بها الاستخدام اللغوي.

وإذا اهتم تشومسكي بالفصل بين الكفاءة والأداء اللغوي، فإن هابرماس طور مفهوم الكفاية اللغوية إلى مفهوم الكفاية التواصلية التي أصبحت بعد ذلك كناية عن مجموع الكفاءات البشرية الموضوعة في سجل التاريخ اللغوي للبشرية والتي يصبح بمقتضى ذلك أمر تعلمها وتعليمها واكتسابها متيسراً وسهل البلوغ.

وإذا كانت مقتضيات البحث عند تشومسكي أولت أهمية كبرى لفحص طرق توليد الكلام، وأكدت أن فيه العديد من الأخطاء ويتأثر بالحالة النفسية والمزاجية لدى المتكلم، ولذلك حدَّد هدف البحث اللغوي بتحديد المعرفة اللغوية عند المتكلم المثالي، فإن هابرماس اهتم بالتواصل، واستعان بمصطلح المتكلم المثالي كنموذج للذات المتكلمة والقادرة على إنجاز لغوي سليم.

وإذا اهتم تشومسكي بالنحو الصوري، أي بأنظمة القواعد الصورية التي تحكم انتظام الرموز الأساسية arrangements of basic symbols، وسعى إلى تحديد ملامح الأنحاء الكلية Universal grammars كمجموعة مجردة، بعد أن عرّفها كنظام من القوانين والشروط والقواعد التي تكون الأسس والخصائص لكل اللغات الإنسانية، فإن هابرماس لا يهتم بالأنحاء الكلية وإنما بالأنحاء الكونية التي تضبط شروط الممارسة الاجتماعية السليمة والقائمة على التداول السليم لشروط التداول المثالي للغة (الصدق، الصلاحية، المصداقية، الحقيقة).

ويقر تشومسكي بأن الأنحاء (الأنحاء جمع نحو، ونقصد بها هنا جميع القواعد والقوانين - سواء كانت صوتية أو صرفية أو تركيبية أو دلالية - التي تحكم فهم وتوليد الكلام.) التي يهتم بها بالغة التعقيد، ولا يمكن تعليمها للبشر الذين يبدأون من المبادئ العامة - أي الأنحاء الكلية - والتي يعتبرها موروثة inné أي جزءاً من الجهاز البيولوجي، ولهذا فإنه من غير المحتمل أن تكون من نوع الأنحاء نفسها التي نستخدمها فعلاً في تحليل العبارات والجمل.

لقد تبنّى هابرماس مسلّمة المتكلم المثالي - عند تشومسكي - الذي بوسعه التصرف في اللغة على نحو توليدي غير محدود، ووسع من الكفاية اللغوية إلى الكفاية التواصلية التي تصبح أشمل وأوسع من مجرد الإنجاز اللغوي. فاللسانيات التداولية غير المدرسة التوليدية النحوية ترفض الزعم المبسط لعلاقة ثابتة غير غامضة بين البنية السطحية للجمل - بمعنى التتابع الأفقي للحروف لتكون الكلمات وتتابع الكلمات لتكون الجمل والعبارات - والبنية العميقة التي تحمل دلالة هذه الجمل.

إن فهم القضايا اللغوية لا يختلف في جوهره عن فهم أي شيء آخر، ففي جميع الأحيان يتأثر فهمنا للمعلومات التي نستقبلها بكل ما كنا نعرفه عنها من قبل، ومن المؤكد أن لتراكيب الكلام الممكنة دوراً. لكنه ليس بالدور الجوهري في فهم اللغات الطبيعية، لأننا بالتأكيد لا نقسم فقط فهمنا للقضية اللغوية أو الجملة إلى مستويين:

أ - الأول يهتم بالتركيب في المدرسة الوظيفية اللسانية أو تكوُّن شجرة الإعراب عند المدرسة التوليدية، وكلاهما يهتمان بدراسة مخارج الأصوات ومداخلها وبنية الجملة.

ب - والثاني يضع للجملة معنى أو دلالة لها، تقوم على علم المعنى.

وإجمالاً يمكن وصف هاتين المرحلتين بالاهتمام بالمستويات الصوتية أو الصرفية والتركيبية والدلالية للجملة.

إن مثل هذا التصور لفهم اللغات يجب أن ينضاف إليه مستوى جديد لا يقل أهمية، ولا يقف عند الصوت والتركيب والدلالة فقط، وإنما الاستعمال اللغوي أو ما يعرف بالمظهر التداولي للكلام.

ويحدد الاستعمال اللغوي التداول Pragmatique كمستوى ثالث في اللغة ويهتم بصدق أو بطلان ما يقوله المتكلم ويمتحن مصداقية ما يتلفظ به، وهنا تجدر الإشارة إلى أن الاهتمام بالعلاقة بين المعنى والصدق وضبط آلية العلاقة التي يضعها المتكلم تحت تصرفه في تسمية الأشياء بمسمياتها واستعماله للغة، يخضع في فلسفة المنطق اللغوي لشروط صدق الجمل أو قل المعايير الواجب اتباعها لبلوغ هذا الصدق. ومن ثم إن السؤال الجوهري في ذلك ما هي شروط صدق ما نتكلم به؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، عالج فلاسفة أكسفورد ومن جرى مجراهم من فلاسفة المنطق اللغوي الأمريكيين «كواين» (Quine) (1908 - . . .)، «ويلفرد سلارس» Sellars (1912 - . . .) و«شارل وليام موريس» (1889 - 1951) اللغة كسلوك إنساني بمعنى دراسة أوجه العلاقة بين المتكلم واللغة، إذ تتداخل هنا العلاقة بين معنى ما نقوله والاستعمال اللغوي الذي نحن بصدده من أجل بلوغ وتحديد مقياس صدق العلاقة بينهما.

ترجع فكرة علاقة المعنى والصدق إلى الفيلسوف الألماني فريجة (1848 - 1925): يمكن الإيفاء بغرض المعنى في البيان عن طريق تعيين الشروط التي تكون بموجبها هذه الجمل صادقة بمقتضياتها، ففريجة لم يضع المعنى في العالم الخارجي ولا في النفسي وإنما دعا إلى عالم ثالث، عالم المفاهيم في مقابل عالم الإحالة (Référence). ولقد قال فتجنشتاين (1889 - 1951) في كتابه أوراق منطقية فلسفية *(Tractatus logico-phylosophicus)*: «لأن نفهم معنى قضية (proposition) ما، هو أن نعرف ما إذا كانت صادقة» (فقرة 240.4)[21].

وأكد كارناب (Carnap) (1891 - 1970) ذلك عندما قال: «لأن نعرف معنى

---

(21) لودويج فيتجنشتاين. (1974) أوراق منطقية فلسفية. ترجمة عزمي سلام. ص: 86. (أعدنا النظر في الترجمة).

الجملة، هو أن نعرف الحالات الممكنة التي ستكون فيها صادقة والحالات التي لا تكون كذلك»[22]. إذ تهتم النظرية الأساسية في الفلسفة المنطقية بالمعنى، ويتم تحديد المعنى المعرفي للجملة عبر طريقتها في التحقق vérification، فإذا اتضح أن جملة ما غير قابلة للتحقق، تعتبر في هذه الحالة خالية من المعنى.

ولقد ترتب عن ذلك تقديم تعريف جديد للقضية التي أصبحت تعني جملة ذات معنى تُقرر أو تنفي شيئاً ما، أي أن لها علاقتين لا أكثر مع الواقعة، فإما أن تكون صادقة أو كاذبة.

وأدى ذلك إلى اعتبار الفلسفة التقليدية فلسفة لغو لأن قضاياها لا تقبل التحقق، وبالتالي فمن لا يقبل التحقق فهو خال من المعنى. لكن قبل معالجة مسألة الصدق والكذب، يقول فيتجنشتاين محذراً: «لا تسأل عن المعنى، واسأل عن الاستعمال»، وأشار إلى أن الفلسفة لا تسعى إلى إثبات شيء ولا تقدم إجابة عن الظواهر بقدر ما تسعى إلى تقديم وصف كامل لأفعالها اللغوية المندسة في أشكال الحياة والتي هي بدورها أفعال حياة تنتظم في مواضعات وقواعد.

ينكر هذا التصور علينا اعتبار اللغة صورة أو بنية مماثلة للعالم. مما يكشف أن الكلمات والجمل بحد ذاتها لا تعني شيئاً خارج سياق الاستعمال، فبعض الكلمات تستعمل بغرض الإشارة أو لتسمية شيء ما وأخرى تستعمل بغرض التصنيف أو الإثارة... ويؤدي ذلك إلى أن المعنى لم يعد علاقة بين الكلمات والموضوعات، فالمعاني ليست الموضوعات التي تشير إليها الجمل والكلمات وليس الاستعمال الوحيد لها هو تقرير الوقائع فقط.

وإذا فُسِّر المعنى على أنه جملة القواعد والانتظامات والمواضعات التي تبرز في استعمالات فعلية للتعابير اللغوية سواء كانت قضايا لغوية إيجابية أو سلبية، يجب أن نشير إلى أن الفيلسوف أوستين يبدأ بالتأكيد أن المتكلم عندما يتكلم فهو يقوم بفعل ما. وقد ميز بين أوجه ثلاثة في الفعل الواحد:

* فعل القول (Locutionary act): إن فعلاً كـ«كتب» يدل على قول شيء يفعله الشخص الذي يكتب، وقول شيء ما هو فعل لشيء، أي فعل مكتمل التركيب، صحيح الدلالة وسليم الصوت والصرف. والجديد في هذا كله، هو أن

---

(22) Carnap. P. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. 1970. p. 10.

أوستين يخرج من دائرة مدارس النحو القديمة وفقه اللغة التي اعتبرت منذ مدة طويلة أن أفعال اللغة تعبير عن تصوير أو تمثيل للظواهر التي تقع في العالم، فالقول لم يصبح فقط وصفاً أو تعبيراً عن شيء ما، بل فعل أيضاً.

* الفعل الإيعازي أو الغرضي (Illocutionary act): يتضمن فعل القول «داخله» «نية» على سبيل المثل، إيعازاً أو غرضاً لفعل ما، وهو ارتباط المعنى بالقصد، وهنا تجدر الإشارة بأن أي قول يكمن فيه فعل ما قد يكون الإخبار، التحذير، التوقع. . . الخ. وعن طريق هذا الغرض نتبين قوة الفعل الغرضي، ونعرف بالتالي إيعاز المتكلم، هل يريد التحذير أم الإخبار أو التوقع أو الإنذار. إنه الفعل الداخل في القول.

* الفعل الحاصل بالقول (Perlocutionary act): وهو ما نصل إلى تحقيقه من فعل شيء (فعل القول + الفعل الداخل في القول (الفعل في القول) = الفعل الحاصل بالقول (الفعل بالقول)) وهو ما يترك صدى فعلياً على أرض التحقق.

وتشترك هذه الأوجه الثلاثة فيما بينها في الفعل الكلامي الواحد (وهي تعبير يريد غرضاً ليصل إلى تأثير)، وهي غير منفصلة فيما بينها، أما الشروط التداولية التي تعد أساساً للتواصل السليم والمعافى فهي:

1. الصدق: عبارات المتكلم صادقة وغير مزيفة.
2. المصداقية: يجب على المتكلم ألا يكون مقلاً في حديثه فلا يُفهم، ولا ثرثاراً فيحشو ويطنب، بل محكم التعبير عن نواياه ومقاصده.
3. الصلاحية المعيارية: يجب أن يكون استخدام العبارات والكلمات متطابقاً ولا يخرج عن السياق المتعارف عليه في لغة المجتمع الذي ينتمي إليه المتكلم، وقد يضاف إلى هذا المستوى الثالث، مستوى رابع: المعقولية.

فالشرط الأول يحيا بالعلاقة بين اللغة والعالم الخارجي لأن اللغة تعبير عن أحداث أو وقائع موضوعية في العالم الخارجي، وهي موجودة بالفعل في دنيا الكائنات. وكلما جاء القول متطابقاً مع الوقائع حصل الإدراك وتم الفهم. أما الشرط الثاني فيحيل إلى مصداقية الذات المتكلمة عندما تتحدث عن موضوع ما، وهي مسألة نفسية ذهنية تتعلق بالانسجام بين ما نقول وما نشعر به، فالذات المتكلمة هي أول المتلقين كما نعلم.

في حين يهتم الشرط الثالث بالصلاحية المعيارية التي تندرج في علاقة اللغة بعالم القيم والحياة الاجتماعية وما يشوبها من معتقدات وأحكام.

وتعمل هذه الشروط مجتمعة على تحديد غايات التفاهم وبلوغه، وهي تعكس علاقتنا:

- بالعالم الخارجي الطبيعي.
- بالعالم الداخلي النفسي.
- بالعالم المعيشي أو عوالم العلاقات الاجتماعية.

تحتمل كل من هذه العوالم على حدة خطاباً خاصاً بها يجعل على عاتقها إنجاز البحث في العقلانية الخاصة بكل عالم. فالعالم الداخلي الذاتي يتطلب خطاباً جمالياً يدرس المعايير التعبيرية والبلاغية والذوقية والفنية، أما العالم الطبيعي فيتطلب دراسة تجريبية، تضطلع بتفسير ظواهره وتحليل أسبابها، في حين يتميز الخطاب القانوني بدراسة التفاعل الاجتماعي والسلوك في مجرى الحياة اليومية الاجتماعية وفق المعايير والأحكام الجاري بها العمل فيه.

إذن لقد أصبح لكل مجال خطاب نظري خاص، كما أصبح مستقلاً بذاته وتطور وفق منطقه الخاص. ويرى هابرماس أن هذا التمايز والاستقلال أبرز ما وصلت إليه الحداثة الغربية.

يعتبر هيغل (1770 – 1831) أول من شخّص الحداثة كانفصال عن الرؤية الأسطورية والسحرية للعالم. فالوحدة والسكونية التي كانت تلف مصير الإنسان، انفرط عقدها وأضحت مشتتة ومتنافرة. فبعد الحالة الهلامية والسكون الذي كفلته الرؤية الأساطيرية والميتافيزيقية، برزت للعيان الثنائيات الشهيرة: السيد والعبد، العقل والنقل، المادة والروح، الذات والموضوع، الجوهر والمظهر، والكل والجزء، والعام والخاص. وكل هذه الثنائيات عبارة عن انعكاسات فلسفية لحالة الوعي الجديد المنقسم على ذاته مع بزوغ شمس الحداثة. يقول «هيغل» بأن من يتأمل تعاقب المراحل التاريخية وتقدمها، يجد التاريخ خاضعاً لروح عامة (العقل المطلق)، والمطلق هنا هو روح الشعب (Volkgeist) وما يخلقه من تراكم معارف وتجارب عبر الحقب والعصور.

إلا أنه قبل الوصول إلى مصطلح العقل المطلق الذي يتوخى تحقيق الوفاق

والانسجام المفتقد في الكيان الأخلاقي البشري، يجدر الرجوع إلى هيغل الشاب الذي يرى أن مراحل تكوين العقل البشري تمت بطريقة حوارية.

وباختصار فإن هيغل الشيخ ينظر إلى التاريخ كسلسة متصلة فيما بينها، تتحاور فيما بينها، ويضطلع أناسها بإنجاز العقل المطلق على غرار صور التفكيك والانشطار التي اعترت وعي الحداثة المنقسم على نفسه. ولعل هابرماس عندما يعود إلى هيغل الشاب وبخاصة في محاضراته في جامعة «إيينا» (Iéna)، فإنه يريد هدم المقولة الماركسية التي ترى بأن تفسير النشاط الإنساني محوره العمل فقط. فليس فقط عن طريق قوى الإنتاج وفعل التراكم يتحقق الإنسان كما ذهب ماركس.

لا ينكر هابرماس دور العمل (Travail) في حياة الإنسان، ولكنه يعتقد أن قاعدة النشاط الإنساني لا يمكن أن نقصرها فقط على العمل وغائية المردودية الإنتاجية على الرغم من أهميته الشديدة، ولكن أيضاً في التفاعل (Interaction) بين أعضاء الجماعة التي من دونها لا يمكن الحديث عن مجتمع ما. ويجنح هابرماس بعد ذلك إلى دراسة الحداثة في عالمنا المعاصر ليستنتج أن مظاهر الحداثة والترشيد والعقلنة التي عرفها العالم الحديث يمكن أن تنقسم إلى قسمين:

* **العقلانية الأداتية (Rationalité Instrumentale)**: هي عقلانية تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بحد ذاتها موضوع حساب وغير خاضعة لطابع قيمي بل لطابع عملي. يتشخص نوع هذه العقلانية في تعامل الإنسان مع الطبيعة وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة، أما النوع الثاني فهو:

* **العقلانية التواصلية (Rationalitè communicationnelle)**: وهي تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية في المجال الأخلاقي والسياسي الذي ينظم الشرائع والمعايير الجاري بها العمل.

وبالنسبة لهابرماس تأرجح النشاط الإنساني على مسار التاريخ بين العقلانية الأداتية والتواصلية، فهو يفهمه كعمل (Travail) وتفاعل (Interaction) في الوقت نفسه، ويعيب على ماركس فهمه للممارسة الإنسانية كعمل فقط، والامتياز الذي حظي به في فلسفته.

يعتمد هابرماس في هذا السياق على هيغل ومنهجه الجدلي في ظاهريات العقل

ومحاضراته في جامعة «إيينا» حيث يلاحظ هيغل بأن سيرورة تكوين العقل البشري تمت بطريقة حوارية.

وتقدم جدلية الحوار الهيغلي في ظاهريات العقل ثلاثية تتوزع ما بين العقل الذاتي، العقل الموضوعي، والعقل المطلق. إلا أن هابرماس لا يهتم بهذا التقسيم الموسوعي، إذ يهجره لصالح التقسيم الأول الذي ورد في فلسفة «إيينا» والتي تحيل إلى «نظرية العوالم الثلاثة» (الذاتي، الموضوعي، الاجتماعي) كأساس لإشكالية إجراءاتية لعملية الجمعنة أو الجتمعة (socialisation)=Sozializierung) التي يتم تصورها كتعبير عن استبطان الذات للموضوع في تشكيل العالم الاجتماعي.

لذا يتبنى هابرماس موقف هيغل الخاص بأن عملية الجتمعة تمّت كتكوين للعقل من طرف وحدة جدلية تضم ثلاث وسائط بين الذات والموضوع: «ثلاثة نماذج لعلاقة جدلية لها القيمة نفسها تربط بين التمثيل الرمزي، صيرورة العمل، والتفاعل على قاعدة التبادل».

فهم هابرماس النشاط الإنساني كعمل وتفاعل في الوقت نفسه، فمقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجي، ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس الاجتماعية بعضهم ببعض في حقبة معينة. والعقلانية الأداتية ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية باعتبارها عملاً إنتاجياً، والعقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر في الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً اجتماعياً.

تجد العقلانية التواصلية عند هابرماس مصدرها عند هيغل، فلقد تشخصت جدلية الحوار أو التفاعل في الدرس الثاني لفلسفة «إيينا»، حيث يحدد هيغل الذات «كمن يجد تعريف نفسه في الآخر»[23]، وهي بذلك اكتساب للمعنى في منطق تأملي ومتناظر. «فكل واحد يشبه الآخر ويختلف معه في آن، وتميزه عن الآخر معرفة له بحد ذاتها (. . .) لكي يظهر له اختلافه بمثابة هوية له. وبمعنى آخر يتعرف على نفسه بهذه الطريقة التي يرى بها نفسه في الآخر»[24].

---

(23) Habermas (1961) (1973). *La Technique et la science comme «idéologie»*. Trad. J. R. Ladmiral. Paris. Gallimard. p. 144.

(24) Ibid. p. 172.

ينظر هابرماس إلى العقلنة Rationalisation التي حددها ماكس فيبر (Weber) بأنها نوعان: نوع =

إن هذه العلاقة من الآخر إلى الذات ومن الذات إلى الآخر (الاعتراف المتبادل) ليست تمثلاً للمابين - ذاتية، لكن طريقة للتنشئة الاجتماعية. فهذا الاعتراف ما بين الذوات يجد تحققه الشهير في جدلية السيد والعبد في ظاهريات العقل عند هيغل.

فالإنسان «لا يوجد إلا كتضاد والحال أن جميع من يتضاد هو بصفة مزدوجة شرط ومشروط، فالإنسان مجبر على أن يفكر خارج وعيه، فليس هناك من محدِّد دون محدَّد، والعكس صحيح فما من شيء غير مشروط (مطلق)، وما من شيء يحمل في نفسه جذور كينونته، فالواحد منا لا يملك إلا ضرورة نسبية»[25]. إن التضاد جزء من جدلية الآخر في الذات والذات في الآخر، والقدرة على تحمل الذات لما يتضاد معها في داخلها بالنسبة لهيغل جزء من هذه العلاقة المزدوجة في التواصل المابين - ذاتية -، فالعلاقة بين وعي الذات بوعي الآخر علائقية لكون كل منهما مشروط بوجود الآخر، حيث يرى الإنسان في الآخر شبهه أو نقيضه.

فالإنسان يتعرف على ذاته بالآخر ومن خارج ذاته، لأنه لا يستقبل إحساسه بكونه مكتملاً إلا لكونه يستقبل ذات الآخرين كذلك، إن الهوية تتم بالعودة إلى الموضوع انطلاقاً من الذات، والاعتراف بالموضوع/ الذات مرادف للاعتراف بنفسه في الموضوع أو إنكاره. ومن هنا أهمية الحوار كتفاعل الذي يركز عليه هابرماس.

ففي الواقع إن عملية تخارج الذات (Extériorisation du sujet) عملية جدلية تتم في كل آن، وكما يقول «فيورباخ»: «الديالكتيك ليس مناجاة داخلية يمارسها فكر منعزل، بل هو حوار بين الأنا والأنت»[26].

= يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل الأداتي (Agir Instrumental) في مجال الإنتاج المادي والإداري ونوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل التواصلي (Agir communicationnel) في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية. كما أن تطور الأنساق المعيارية للمجتمعات وتطور وعي هذه المجتمعات بذاتها ووعي الأفراد بذواتهم يعتمد على توسيع نطاق الفعل التواصلي القائم على تفاعل المجتمع والتفاهم المتبادل بين الذوات.

(25) Asveld. P. (1953). *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain-la-Neuve. P.U.L. p. 151.

(26) هنري أفرون. (1981)، فيورباخ. ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط 1. بيروت. ص. 70.

أما ما نقصد بتاريخ الذات في الحياة، فهو يشمل أي واقع محسوس يحمل توقيع العقل البشري وبصماته: الكراس الذي يحمل في دفتيه قصيدة، الطين الذي أصبح خزفاً والمعدن الأصفر الذي أصبح قلادة... الخ. فجميع الأشياء التي نحيا وسطها هي تعابير عن الحياة، لأنها تحتضن إنتاج العقل ولقد أصبح مطلقاً كما يقول هيغل.

إن جدلية السيد والعبد توضح هذه المفارقة، فالذات لا تجد تعريفاً لذاتها إلا انطلاقاً من علاقتها بذوات أخرى، يصبح كل واحد منها بهذا المعنى وسيلة للآخر. وعلى غرار ذلك يحاول هيغل الإشارة إلى ما كان يجري في مجتمع السادة والعبيد القائم على التراتبية واستهجان المساواة. بحيث يمكن أن نستدل على هذه العلاقة في المجتمع الرأسمالي الحديث بالعلاقة التي ربطت العامل برب العمل، أي أن «العبد» المعاصر خاض صراع العنقاء ليحقق ذاته ويفك الهوة السحيقة التي تفصل بينه وبين رب العمل «السيد» المعاصر.

وتمثلاً لجدلية هيغل، يعتبر تاريخ «العامل» العبد المعاصر بنفسه تأريخاً لهذه الرغبة التي حضته على الحصول على اعتراف «رب العمل» سيده المعاصر. وبالتالي يؤسس تفاعل «صراع ضمائر الوعي المضادة» الجدلية تماثلاً مع ثنائية السيد والعبد القديمة، لأن «سلوك كل من الوعيين بالذات يتحدد بشكل يبرهن لأي منهما أن وجوده مرتبط بوسيلة الصراع من أجل الحياة أو الموت، فهما مجبران بالضرورة على خوض هذا الصراع ويتعين عليهما الرفع بيقين وجودهما إلى مرتبة الحقيقة بالنسبة للآخر وبالنسبة لكل واحد منهما.

فبالمجازفة بالحياة يمكن الاحتفاظ بالحرية، مما يثبت أن جوهر الوعي بالذات ليس الكينونة وليس الصيغة الجاهزة التي يظهر فيها الوعي بالذات أولا»[(27)]. ولذلك إن الرغبة في الحصول على اعتراف متبادل بين السيد والعبد لا يمكن أن تذهب إلى الصدام الفاصل والموت الفعلي، لأن «هيغل» يعتقد بأن القبول بالمجازفة وتحمل الخطر المعلن هو ما يجعل الإنسان إنسانياً وما يُكَوّن بالفعل حريته. فالاعتراف استلاب مزدوج لكل من الطرفين لأن الواحد منهما لا يظهر كعبد للآخر إلا من خلال الخضوع له، والسيد لا يظهر سيداً إلا من خلال عبد يطيعه ويرضخ له.

---

(27) Hegel. G.W.F. (1939-1945). *La phénoménologie de l'esprit.* p. 159.

وللمفارقة ظل العمل دائماً عبودية ولكنه في الوقت نفسه وسيلة لأن يحاول «العبد» الصراع من أجل التحرر، وبمعنى آخر كوسيلة للحصول على الاعتراف بذاته. وذلك ليصبح تحرير الرغبة بالنسبة لـ «هيغل» معنى للتاريخ كله. وبالنسبة لبرنارد بورجوا (B.Bourgeois) أحد كبار شراح هيغل: «إن رغبة الإنسان في الحرية لا يمكن تحقيقها سياسياً إلا بتحرير الدولة من الأنانية وتحرير أنانية الدولة اجتماعياً. فالإنكار السياسي المطلق للأنانية، يتمثل في إقرارها اجتماعياً وبصفة مطلقة»[28]. **وعلى الشاكلة نفسها يمكن أن نقيس علاقة الحبيب بالمحبوب، فلا وجود للحب بينهما من دون أن يصبح كلاهما موضوعاً وذاتاً أحدهما للآخر.**

تتأتى جدلية العام والخاص من كون الإنسان يمثل جزءاً من فصيلته ولكونه فريد أيضاً في شخصه، فهو نتاج لصيرورة الصراع المتضمنة لممارسات اجتماعية ينطوي السيد والعبد على كل منها، فلا وجود لسيد من دون عبد وكذلك العكس. إن السيد يجد في علاقته مع العبد إحساساً بـ «الوعي بنفسه» والذي يرفضه من جديد للعبد، وكما أن العبد مجبر عن طريق القوة على القبول بالحرمان والخضوع، ينتشي السيد بذلك لكونه حقق اعتراف الآخر به كسيد.

وبالنسبة لهابرماس فإن هيغل الشاب «لا يربط بين تشكيل الذات بتأمل ذاتي معزول عن نفسه، ولكن يفهمه انطلاقاً من عملية حوارية تكوينية» وهو بذلك يبدع شكلاً خصباً للتنشئة الاجتماعية. فالمهم هنا ليس الكوجيطو (أنا أفكر إذاً أنا موجود) وإنما الوسيط (Mitte=Medium) الذي تتطور من خلاله عملية تفاعل الهويات الفردية لتحقق وجودها.

تجد مقولة التفاعل أساسها الفلسفي عند هيغل في جدلية السيد والعبد الشهيرة باعتبارها جدلية الحوار الخاصة بالعالم القديم (القائم على تراتبية السيد والعبد)، وتنضاف إليها جدلية التمثيل أو التصوير البياني (Représentation) التي تميز الوسيط اللغوي الذي يتحقق عبره التملك الذاتي للموضوع من طرف الذات، بحيث يُنْظَر إلى اللغة هنا بوصفها نظاماً رمزياً يلعب دوراً فاعلاً في مدركاتنا وتفاسيرنا لحركة الآخرين والأشياء في عالمنا الإنساني.

---

(28) Bourgeois, B. (1986). «Marx et les droits de l'homme» In *Droit et Liberté selon Marx* (sous la direc). Planty- Bonjour, G. P.U.F. p. 16.

فمعرفة العالم وتملك صوره الموضوعاتية والاجتماعية غالباً ما تتمترس خلف إسار مفاهيم وتراكيب اللغة والممارسة الخطابية. وهذا ما يؤكده «هيغل» «إن اللغة/ الكلام هو المفهوم الحي للوعي» (**ظاهريات العقل**، جii، ص:69)، وما عبّر عنه أيضاً «بأن اللغة لا توجد كلغة إلا في الشعب» (**ظاهريات العقل**، ص: 27).

احتل الوسيط الثاني جدلية التمثيل اللغوي (التعبير البياني) عند هابرماس مكانة كبرى، بحيث حصلت على درجة أنموذج استبدالي في حوليات الفلسفة وذلك عبر أنموذج التواصل.

وهنا يكرر هابرماس نقده لماركس لكونه يفضل أنموذج العمل في - الجزء الأول من **الأيديولوجية الألمانية** - عندما ساوى بين جدلية قوى الإنتاج/علاقات الإنتاج وجدلية العمل/التفاعل الموجودة عند هيغل. ويلومه على عدم شرح العلاقة الموجودة بين العمل والتفاعل بطريقة جدلية، كما حصر أحدهما في الآخر على وجه التعسف، والاكتفاء فقط بما سماه ماركس بـ«الممارسة الاجتماعية»، وبالتالي «إرجاع النشاط التواصلي إلى النشاط الأداتي».

ينتقد هابرماس ماركس على هذا التصور الميكانيكي، «فالجميع غمرته حركة الإنتاج ويحسبه، إنه السبب الذي يبدو من خلاله بأن «الحدس العام بالعلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أصبح موضوع تأويل خاطئ وذا نسق ميكانيكي». (هابرماس. **المعرفة والمصلحة** [1967] 1973: 210). ومن ثم يعود هابرماس إلى هيغل الشاب (قبل أن يقرأ هيغل النشاط الإنساني ككلية في المعرفة المطلقة) رافضاً أن يرجع أحد هذين الطرفين (العمل/قوى الإنتاج والتفاعلات / العلاقات الاجتماعية) إلى أنموذج العمل كمفهوم لدراسة النشاط البشري.

يُبقي هابرماس ويشدة على فكرة استقلال الوسائط الثلاث عن عملية التنشئة الاجتماعية، وخاصة الجدليات الثلاث: جدلية التمثيل (تملك الذات للموضوع عبر اللغة وبها) جدلية العمل (الإنتاج) من جهة وجدلية التفاعل (التواصل) من جهة أخرى.

وبالتالي يرفض هابرماس أن نحصر عملية التواصل الاجتماعي (التفاعل) في الإنتاج الذي تؤطره مقولة العمل الماركسية. فالرهان بالنسبة إليه اليوم يكمن في تحرير أشكال السيطرة والعبودية واستبدالها بأشكال الاعتراف المتبادل بين الناس وليس بهيمنة جديدة يمثلها إنسان أو طبقة. يدافع هابرماس عن فكرة مفادها: لا

توجد نظرية إجرائية للتنشئة الاجتماعية أو الجتمعة في أعمال ماركس، ما دام تطور قوى الإنتاج يتم اعتباره كمحدد بالضرورة لعلاقات الإنتاج، ومن ذلك مجموع العلاقات الاجتماعية (هابرماس [1981]، 1987. ص: 212).

تتحدد مسألة التنشئة الاجتماعية عنده بالطبع في العلاقة بين العمل والتفاعل، بين عملية أنظمة الإنتاج وعملية «العالم المعيش» للعلاقات الاجتماعية دون أن تنحصر العملية الثانية في الأولى. وتعود أصول فكرة «العالم المعيشي» (Monde vécu = Lebenswelt) التي يتبناها هابرماس إلى الفلسفة الظاهراتية وتقوم على مقارنة «هيسرل» بين نوعين من الحقائق وبين نوعين من العوالم»[29]. فهناك حقائق العالم المعيش وهناك أيضا حقائق العلوم الموضوعية، فحقائق العالم المعيش حقائق تاريخية وذات علاقة بتجارب وتراكم وخبرات مقرونة بسياقات ثقافية معينة. أما حقائق العلوم الموضوعية فهي كونية - غير ثقافية - ولا تتعلق بمحيط ثقافي ما، مسلّماتها قابلة للتطبيق في كل مكان.

بمعنى أن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود مثلما يحياه الإنسان يومياً في محيط اجتماعي مقرون بسياق اجتصادي وثقافي، فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان ويتعلق بالإنسان وبيئته الثقافية والجمعية. ويلاحظ «هيسرل» ذلك في كتابه «**أزمة الثقافة الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية**»[30]: «من بين الأشياء الخاصة بالعالم المعيش، نجد أيضاً مخلوقات بشرية بكل أفعالها الإنسانية واهتماماتها وأعمالها وآلامها، منخرطة في حياة مشتركة من خلال علاقات اجتماعية معينة، ومن خلال معرفة ذواتها بأن تكون كما هي»، فهو عالم سطحي خال من الرؤية النظرية كما نشاهده يومياً.

ومع ذلك فإن أنموذج التواصل الذي يدعو إليه هابرماس من خلال التفاعل يكشف عن وجود نسق اقتصادي واجتماعي مرتبط بالتنشئة الاجتماعية كعملية إدماج مقننة ذاتياً بهذا النسق. ويعتبر هذا النسق ككلية إدماجية للذات والآخر معاً، ومندمجة أيضاً (دوركهايم، بارسونز) في النظام الرمزي والمادي للإنسان.

---

(29) Husserl, (1945). *The Crises of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, London, p. 132.

(30) Ibid, p146.

لقد تم استعمال الهيغلية ريثما تحقق مهمتها ضد أنموذج العمل الماركسي، وسرعان ما تركت المكان للتفاعلية الرمزية(*) وافتراضها القاضي بأن الفعل الاجتماعي ينبني على التعاون والتفاهم المتبادل. بمعنى أن عالم التواصل المزدوج يبدو في الواقع مكوَّناً من «تراصف» أشكال محددة للمعاني الجاهزة قبلاً، والتي تحدد التجارب الممكنة وصيغها.

وإذا كانت استعارة هذا الوسيط الرمزي من علماء الاجتماع الوظيفي ألفرد شوتز (Schutz)، «جورج هربرت ميد» (Mead) و«تالكوت بارسونز» (Parsons) قد أتاح فهم أهمية الرمز في حياة الإنسان ودلالته وظيفياً، كما دور اللغة كوسيط في ربط جسر التواصل والتفاهم بين الأفراد كما برهن على ذلك هربرت ميد، فهو غير قادر على أن يتيح لنا فهم عملية التحول في ذهن الإنسان، ولا سيما المتعلقة منها بانتقال المعطيات الموضوعية التي تكون وراء فعل ما إلى أشكال حرة من التعابير الذاتية، بمعنى أن وظيفية «بارسونز» و«ميد» - هي الأخرى - **لم تتمكن من حل مشكلة العلاقة بين الحتمية والحرية.**

كذلك وجد هابرماس نفسه أمام الوساطة الرمزية كمنطقة جاهزة المعاني، إذ لا تمكن معاينة الذات داخل وظيفتها إلا ذاتاً كاملة ممثلة للفصيلة البشرية ككل أو كاسم لجنس (genre). ولعل استعارته للمتكلم المثالي عند تشومسكي أوقعه في مطب تجاهل خلاصات علم النفس اللغوي التي تعتبر الذات منقسمة ومنشطرة وغير منسجمة بالطبيعة.

ومن هنا صعوبة هابرماس في التغاضي عن التمزق الذي تعاني منه الذات أو عدم تصورها كذات منقسمة ومنشطرة في علاقتها مع الآخر أو في العمل، وكذلك تغاضيه المعلن عن مقولة الصراع في التفاعل. والأكثر من ذلك، فإن حضور الأصوات المتعددة (polyphonie) داخل الذات يعتبر ثانوياً ويتم تجاهله، فغالباً ما يتم اعتبار الذات كصفة لجنس كامل قادر على التفاعل والتبادل.

إن هيغل الشاب وماركس الكهل على مقربة أحدهما من الآخر (وكيفما كان الشد والجذب الموجود بينهما على من هو أولي [التفاعل عند الأول، أو العمل عند

(*) مذهب حديث من مذاهب علم الاجتماع يقوم على رصد الحركة الميكرو اجتماعية عوض الاهتمام بالظواهر الماكرو اجتماعية.

الثاني] في تأسيس الآخر فينا أو أمامنا: فالأنا لا تخاطب الجميع أو الكون لتحاور، فالحوارية (dialogisme) تؤسِّسُها بدورها. فالعمل تفاعل بمعنى من المعاني، والتفاعل فعل أيضاً في معناه العام. وكلا الأنموذجين متداخلان ويندرجان أحدهما في الآخر. والحوارية كتفاعل تتوجه دائماً إلى مخاطب على الدوام - حاضراً كان أو غائباً - والذي من دون شك يشبهها لكن لا تتماثل معه إلى حد الحلول، وهي ليست صنوه لأنها قد تتصارع معه.

والأهم يتلخص في كون مشروع هابرماس الفكري يبحث كيفية الاستعاضة عن المادية التاريخية بنظرية تواصلية اجتماعية، تعتمد أولوية تطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معياري في كل مرحلة تاريخية يمر بها المجتمع في بلورة أنظمته السياسية والقانونية. ويمكن اعتبار فلسفة التواصل المعيارية هاته على نقيض من الماركسية التي أولت مركز الصدارة للبناء التحتي الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي ورفضاً لليبرالية ونزعتها الغائية الكامنة في الربح والمردودية.

فالعلاقات الاجتماعية القائمة على التفاعل الرمزي تنحو منحى مستقلاً عن مستويات التطور الاقتصادي وبذلك لا تخضع الأنساق المعيارية داخلها إلى قبضة الاقتصاد والإنتاجية اللذين تؤطرهما مقولة العمل والإنتاج الماركسيتين.

نظرية أخلاقيات التواصل كفلسفة عقلانية

يقول هابرماس: «لقد غدا التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته. لنتواصل ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه. هذا هو جب التناقض الذي وضعنا فيه»، بحيث التجأت المجتمعات الحديثة إلى إعلاء القيمة المركزية للتواصل لمعالجة المشاكل التي نتجت عن خياراتها الأساسية، وعقدت البشرية الأمل على عصر الاتصال. غير أننا في الوقت نفسه أصبحنا نعاني فيه من اللاتواصل: والمفارقة أن كثرة وسائل الاتصال ألغت التواصل وغيّرت من سيمائه، حيث يعاني الإنسان الحديث من الإحباط والعزلة وعدم تماسك النسيج الاجتماعي، ومن العزلة والاغتراب والقيم المعرضة للاندثار.

أعلنت تباشير هذا القرن القادم عنوانها منذ الآن: ضعف التواصل في عصر الاتصال بامتياز. إذ أصيبت القيم والمرجعيات برجة خطيرة بعدما كانت اللحمة الأساسية في تأكيد وحدة المجتمع وتلاحم عناصره. ولقد شهد ماكس فيبر عالم

الاجتماع الألماني على انفلات عصر التقنية من قمقم الضبط، وتسيُّد ظاهرة الترشيد والعقلنة التي عرفها المجتمع الغربي واعترافه بالتعددية والتنوع وحق الاختلاف، ومحولاً بذلك مشهد «حروب الآلهة» القديمة إلى «حروب للجدال والنقاش» المعاصرة عبر شاشات التلفزيون وأجهزة الراديو والمعلوميات وبنوك المعطيات الموجودة بواسطة الكمبيوتر والإنترنت.

فلم يعد من مصلحة في التشاكي والتباكي إزاء ثورة الاتصال الهادرة، ولم يعد أيضاً من قيمة لأفكارنا البالية ما دمنا لا نرى حركة الاتصال الجارفة وهي تدوس وتحطم كل البداهات الرتيبة والثوابت الهامدة.

ومن السمات الأساسية لنظرية التواصل العقلاني ضرورة الحوار لكونه مفيداً للإنسان في كل مجالات الحياة المختلفة: في البيت والعمل ولقضاء حاجياته وغدوه ورواحه. والحوار بهذا المعنى ضروري له مع الآخرين كما مع نفسه. كما تتحسن وتَتَنمَّى هذه الحدسية التواصلية الموجودة والكامنة ضمنياً وأصلاً في كل إنسان بانتمائه اللغوي والثقافي، لكن يجب إخضاعها للعقلانية النقدية.

استطاع الفيلسوف وعالم الاجتماع يورغن هابرماس تحقيق قصب السبق في تأسيس نظرية فلسفية جديدة أخذت الآن تخترق ميادين علمية جديدة: تنتزع الاعتراف تلو الآخر بأصالتها وجديتها وعمقها الإنساني والعلمي. لذا يجب توضيح خصائص هذه العقلانية النقدية وكيف تأسست فلسفة التواصل عند هابرماس وكارل أتو أبل رائدي المدرسة النقدية الجديدة؟ وما هي مرتكزاتها المعرفية؟ وكيف تُحلل النظام السياسي المعاصر وما هي نظرتها إلى دولة القانون والديموقراطية؟ وقبل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة يطرح هابرماس تساؤلاً آخر، ما هي أشكال العقلانية الحديثة؟

ودعنا نذكر بأن المعرفة عند هابرماس وكارل أبل غير ممكنة إلا انطلاقاً من شروط عقلانيات التواصل، فالتواصل غير ممكن إلا انطلاقاً من الاستعمال الإنساني للخطاب. وتستند عقلانية التواصل هاته إلى أخلاقيات المناقشة والبرهنة مؤكدة على الالتزام قبل أي نقاش والموافقة مسبقا على معايير منطق الخطاب وصفاته (الصدق، الصحة، الصلاحية، الدقة، المسؤولية، المعقولية). وكلها شروط التواصل العقلاني، مما يعني أن رفض مبدأ البرهنة يعني الانسحاب على الفور من جماعة الكائنات العاقلة.

إن إحدى نقاط القوة في تداولية Pragmatique كارل أتو أبل وهابرماس تتجلى في البرهنة على أن الأخلاق مكون أساسي للعقلنة والتواصل معاً. وتختص شروط تداولية المنطق النظري بملفوظات البرهنة من أجل أن تصل عملية ـ ما بين الذاتية ـ (التذاوت) Intersubjectivité إلى إقرار صلاحية الأفكار المعروضة واستمرار التفاعل الإيجابي بينها. ومن هذا المنطلق يقدم كل من «هابرماس» و«أبل» نقداً ثابتاً للنظرية الأخلاقية الكانطية التي لا تعدو أن تكون في نظرهما «مجرد إعلان نوايا واجبات صورية» من طرف مونولوغ أحادي لذات عارفة تناجي العالم المتعالي.

بينما تعالج الفاعلية التواصلية الحقيقة بين الأفراد كسيرورة للبرهان والمحاججة من منطلق القضايا اللغوية المتبادلة بينهما، إذ لا يقر لها معنى إلا بتحققها vérification، وبالتالي لا تستقيم الحقيقة بدون تقديم البرهان عليها، فهي تتم إذا توصل الفرقاء إلى اتفاق قائم على شروط اللغة المعيارية. (فالتوافق مفترض في اللغة ذاتها)، أي لا يستقيم لها اعتراف إلا باحترام شروط الصدق والمصداقية والصلاحية والمعقولية...

ومن هذا المنطلق يُطور هابرماس مفهوم الحقيقة الذي ظل حبيس فرضيات الوعي الذاتي من ديكارت حتى هيسرل إلى التواصل العقلاني، أي نتطلق من الذات إلى التذاوت. واللغة هنا وسيط التواصل بامتياز. فهي ليست بهذا الوصف مجرد قواعد نحوية تحكم المفردات وآليات الجمل، وإنما تكفل التواصل عبر الحوارية وتسهل الوصول إلى حقائق متفاهم بشأنها بين الناس، وتخرج عن كونها حاملة لأخبار أو ناقلة لأفكار. فالتواصل فيها يفوق الاتصال، أي أن كل الأطراف المحاورة تجني في حوارها تبادل الرمز وتستعرض الحياة على نحو متفاعل: أي أنها في الأخير تحقق آليات الاندماج والتواصل في المجتمع باعتماد شروط البرهان.

وتُصبح صيغة الحوار بهذا الشكل نموذجاً للنظرية النقدية للمجتمع عند مدرسة فرانكفورت الثانية، وهو ما نجده على سبيل الاستعارة قائماً في التحليل النفسي الفرويدي الذي يؤكد أهمية الحوار السريري بين المحلل والمريض بغية تحديد العطب والنفاذ إلى عمق ما يعانيه المريض لكشف الطاقة المعطلة عنده، أو التي تم كبح جماحها عن طريق الأسرة أو المجتمع.

إن تبادل الحديث بين المريض ومحلله دعوة إلى إعادة تأمل ما تم كبته، والحوار هنا بمثابة طاقة مفجرة لمخزون اللاوعي حتى يعيد المريض انتشال نفسه من

الأوهام والعصاب. وبهذا المعنى يصبح الحوار كذلك في سياقه الاجتماعي أداة لفك المجتمع من الحالات المرضية التي تصيبه، والأهم من ذلك عنصراً لتحقيق الاندماج الاجتماعي بين أعضائه من دون عنف ولا تطرف ولا هذيان.

يعقد هابرماس بذلك تناظراً شكلياً بين التحليل النفسي والنظرية الاجتماعية النقدية بحيث لا ينحصر وجه الشبه في التبني الأعمى لمفاهيم علم النفس، وإنما يتجلى في الجمع بين محاولة نفاذ التحليل النفسي إلى لاوعي سلوك المريض لإصلاح حاله، ومحاولة الفكر النقدي الاجتماعي النفاذ إلى العراقيل الباطنية في المجتمع وإصلاح أمراضه وأعطابه على حد سواء. وكما الحوار في النقاش السريري بين المحلل النفسي والمريض يدور حول تحليل الأعراض للنفاذ إلى بواطن العقد، يكمن دور الحوار في المجتمع في فتح باب المشاركة بين أعضائه في تحليل مظاهر الأزمة التي يجتازها.

بطبيعة الحال، يفترض التفاعل اللغوي بنية خطابية مثالية لا جوامح ولا كوابح يفرضها المتحدث كما المستمع، ولكن كلاماً متسقاً كالبنيان المرصوص ونسبة مساوية في الحديث للأفراد تؤهلهم لبسط حججهم وتفسيراتهم كما تحدياتهم واعتراضاتهم. وكل هذا بغرض الإيفاء بعناصر البحث عن الحقيقة والوصول إلى توافق نسبي بشأنها، فلكل زمن حقائقه والحوار غير محدود في الزمن. لكن ما يدعو إليه هابرماس هو الابتعاد عن التخريف والتحريف في الكلام، وقدرة كل متحدث أن يحاسب نفسه قبل غيره، والتأكد من ادعاءاته عقلانياً وبطريقة مسؤولة، وهذا يرجع إلى كون الموقف الخطابي المثالي يقوم على قيم مترابطة للحقيقة، الحرية والعدالة.

وأيضاً لأن الموقف الخطابي المثالي أو «الحالة المثالية للكلام» مسلَّم بهما في كل تواصل، إذ تفترض البنية المعيارية لفعل الاتصال مسبقاً بأن لا يطلق الكلام على عواهنه أو الاعتماد على شوائبه، ويتضمن بالضرورة الصدق والمسؤولية والحرية في أداء شيء ما، لكي يتم فهم ما نتبادله من كلمات وتعابير ومصطلحات.

وبما أن خاصية المسؤولية والاستقلالية مفترضتان مسبقاً في أي فعل تواصلي، وفي إمكانية المجتمع البشري برمته، فعلى هذا الأساس تؤدي اللغة دورها على نحو لا يضمن فقط التواصل وإنما التحرر وفهم العالم.

ويمكن للعقل أن يغدو مؤثراً وبفاعلية عندما يتحرر من السيطرة الخارجية

والعقد الداخلية للتواصل المشوه، فهو أساس طبيعي للتخلص من كل الأوهام والعيوب والمعوقات.

والمنهج النقدي يعمل على إحداث وخلق الأوضاع المناسبة لإزاحة مكامن العطب الاجتماعي بفتح سبيل الحوار القائم على قول ذي مصداقية، يتبنى شروط البرهنة المعيارية. أي أن ارتباط القول بالفعل داخل هذا المقام تحرير للنفس من عواقل المعرفة المكبوتة والمريضة والنرجسية والأوهام ما ظهر منها وما خفي، والتحرر هنا بمعنى النقد. لكن السؤال يبقى وبصفة عامة كيف يتم توظيف «الحالة المثالية للكلام» أو «الموقف الخطابي المثالي» كمعيار نقدي في مواجهة جميع أنواع التواصل المشوهة والمضللة أو المنحرفة؟

تتوخى نظرية أخلاقيات التواصل تحليل افتراضات أي خطاب أو أي تواصل يتحقق بواسطة أفعال الكلام. ومن خاصيتها أن تكون محط معرفة ضمنية مسبقة بين المحاورين، يهتم التحليل بإماطة اللثام عمّا ظهر منها وما خفي لمعرفة سبل تكونها[31].

تشتمل قضايا المتكلم اللغوية على صلاحية ادعاءاتها، وهو ملزم بتقديم الحجة على ما يقول والبينة على من ادّعى إذا وجب ذلك[32]. ومن هنا لا بد من الرجوع للوقوف على الافتراضات الأربعة التي تؤسس لبرنامج أخلاقيات النقاش:

* يتوقف أول هذه الافتراضات على توفرها لضرورة المعقولية (Intelligibilité = Verständlichkeit) التي يتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيباً صحيحاً تحترم قواعد اللغة المستعملة[33]. وتظل مستوفية لشروطها ما دام التواصل مستمراً

---

(31) McCarthy, Th (1982). «Rationality and relativism: Haberma's overcoming of hermeneutics» In *Habermas Critical Debates.* Thompson. J.B Held. D. (eds.). London. P. *60.*

(32) Habermas, J. (1987). «Théories relatives de la vérité» In *Logique des Sciences Sociales et autres essais.* (LGSS). Paris. 1987. *p.* 285, 303. Op. cit. Aussi: «Significations de la pragmatique universelle» In LGSS. Op. cit. p. 330, «Notes programmatiques», In *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle.* MC. Paris. 1986. Op. cit. p. 79.

(33) Habermas, J. (1987). «*Significations* de la pragmatique universelle» In *Logique des Sciences Sociales et autres essais.* (LGSS). Op. citp. p. 363.

ويتم بطريقة عادية. ويعتقد هابرماس بأن المعقولية أحد الشروط الدائمة للتواصل، وهي لا تنحصر في قول يدعي صلاحية ما أو تتضمن إمكانية للتبرير[34].

* يتعلق الافتراض الثاني بحقيقة (Vérité=Wahrheit) مضمون القول التي تضمن وظيفياً وصف حالة واقعة موجودة وغير مستوحاة من الخيال، أو بالقدر الذي يفترض فيه أيضاً وجود وقائعها ومن ذلك حقيقة الأقوال التقريرية. ولعل عبارة فيتجنشتاين الشهيرة: «العالم مجموع الوقائع، لا الأشياء» تؤكد هذا المنحى الجديد.

* يحيط الافتراض الثالث بمصداقية (justesse=Richtigkeit) التلفظ باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع، ويمتاز بشرعية معاييره.

* يخص الافتراض الرابع صدقية (sincérité=Warhaftigkeit) ما يقال، بالقدر الذي يسمح به للمتحدث عن التعبير عن نوايا محددة وبطريقة صادقة بعيدة عن التضليل والكذب والحذلقة الكلامية ومن دون سفسطة.

تنحدر هذه المبادئ الأربعة ممّا يطلق عليه «الحالة المثالية للكلام» أو الشروط الصافية لخطاب يتوخى احترام معايير الصدق الصارمة الذي لا يأتيه الباطل من خلفه أو أمامه، أو ما يطلق عليه أيضاً «جماعة التواصل غير المحدودة» عند هابرماس، وهي صورة المجتمع الذي يتواصل فيه أعضاؤه بطريقة سليمة. ويمكن إجمالاً اعتبارها شروطاً لا يستقيم من دونها تواصل عقلاني بين المتحدثين. وهي تذكر بالأسس التي يقوم عليها مجتمع لغوي لأن الأفراد ما لم يتقاسموا مرجعية لغوية مشتركة، لا يمكنهم بحال من الأحوال تحقيق التواصل المنشود.

أضف إلى ذلك، إذا كان لا بد من لغة مشتركة لتحقيق التواصل بين أفراد ينتمون إلى المجتمع نفسه، فنظرية أخلاقيات النقاش بلورت هذه المبادئ الأربعة

---

(34) Habermas, J. (1987). «Théories relatives de la vérité» In *LGSS*. Op. cit. p. 287-288.

لتجنب السقوط في الاستغواء بين الأفراد وضمان تواصل معافى يقوم على المعقولية والصدق والدقة (المصداقية) والحقيقة فيما يدعونه لأفكارهم من جدية.

تشي الافتراضات الثلاثة الأخيرة بثلاث وظائف استعمالية شمولية موجودة في كل فعل لغوي:

- وصف شيء ما.
- عقد علاقة بين المتحدثين.
- التعبير عن نوايا المتحدث[35].

يتم إنجاز هذه الوظائف بصفة واضحة بواسطة ثلاثة نماذج للفعل اللغوي: الأفعال الخطابية الإنشائية (تأكيدية، وصفية، إخبارية) والأفعال المعيارية (النهي، الأمر) والأفعال الخطابية التعبيرية (النوايا أو المواقف)[36]. وسنقتصر في هذا المجال على الأفعال المعيارية لأنها وحدها تستأثر باهتمامنا في هذه النقطة، ولكونها أيضاً تهدف إلى إقامة علاقات بين الأشخاص على أسس ومعايير وضوابط تفترض أن صلاحيتها كامنة في مجتمع حداثي.

تهدف الفعالية التواصلية في حال نجاحها إلى ضمان اعتراف متبادل ـ تساوق ـ بين المتحدثين حول صحة ما يعربون عنه من صلاحية الادعاءات المتضمنة في أقوالهم، وخصوصاً مدى حقيقتها ومطابقتها مع الواقع أو مع معايير مقبولة عموماً، وأخيراً حول واقعية النوايا المتبادلة[37].

بصفة عامة يمكن إجمالاً قبول هذه الادعاءات ما دام التواصل يجري بدون تصادم متبادل من قِبَل الأطراف المعنية، إذ يصبح معيار صحتها قريناً بالافتراض المتبادل أو محط إقرار خفي بينهم[38]. لكن هذا التوافق يصل إلى نهايته عندما يناهض أحد المشاركين صحة الافتراضات وينازعها ما تدعيه لنفسها من صلاحية.

---

(35) Habermas, J. (1986). «Significations de la pragmatique universelle» In LGSS. Op. cit. p. 369.

(36) Habermas, J. (1987). «Théories relatives de la vérité» In LGSS. p. 294-295.

(37) Habermas, J. (1987). «Significations de la pragmatique universelle» In LGSS. Op. cit. p. 331.

(38) Ibid.

وإذا رغب المتحدثون في هذه الفرضية مواصلة التواصل، يجب على المعترض عليه تقديم الدليل على صحة ما يقول وبطريقة تقبل التمحيص والتحليل للتأكد من صحة ما ورد في الاعتراض، وبهذا يحصل المراد لمن التزم بالبينة على صحة ادعاءاته. أما المسعى الكفيل بإثبات ادعاء ما موضوع الطعن، يختلف بحسب نوايا موضوع استعماله، وأما فيما يخص صدق ما يقال، فلا يمكن للمتحدث تبرير ذلك عقلانياً أمام محاوره، ما لم يعتمد سلوكاً يشي بالتطابق مع النوايا المعبر عنها[39].

ومقابل ذلك، فإن افتراضات الحقيقة والدقة تمتلكان وضعاً خاصاً يدفع هابرماس لوصفه «بالخطابي»[40]. وعندما تصبح هذه الافتراضات في وضعية إشكالية، لا يمكن أن تحدد موضوعاتها ولا تبريرها إلا عن طريق المناقشة أو المحاججة الجماعية[41].

وقد يستعين أحياناً المتحدث بالتجربة للتعبير عن يقينه بحقيقة ما، وإذا كان ذلك غير كاف لرفع الشك فلا إثبات لصحة ما يقال وسريان مفعوله، إلا عبر مسلك المساجلة النظرية[42] للوصول إليها.

أما فيما يخص الدقة، يستند الالتزام الملقى على عاتق المتحدث إلى توضيح السياق المعياري الذي يؤسس لهذه القناعة. وإذا كان هذا التوضيح غير كاف لرفع الشك، فلا يمكن إثبات الادعاء على وجه الدقة إلا عبر مناقشة ملموسة تتناول صلاحية المعايير موضوع الرهان[43].

يدافع هابرماس بهذا الصدد عن أطروحة مركزية: إن تبرير وإثبات صلاحية المعايير التطبيقية وسريان مفعولها لا يمكنه أن ينجز بصفة ذاتية وأحادية المنطق، أي

---

(39) Habermas, J. (1987). «Théories relatives de la vérité» In LGSS. Op. cit. p. 287.
أو: «Notes programmatiques", In *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. MC. Paris. 1986. p. 80.

(40) Habermas, J. (1987). «Théories relatives de la vérité» In LGSS. Op. cit. p. 287.

(41) Ibid. أو: «Significations de la pragmatique universelle» In LGSS. Op. cit. p. 332.
وكذلك: «Notes programmatiques», In *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle. MC. Paris. 1986. p. 79-80.*

(42) Habermas, J. (1987). «Significations de la pragmatique universelle» In *LGSS. Op.* cit. p. 405.

(43) Ibid. p. 406.

بواسطة محاججة شرطية يقوم بها الفاعل بصفة منعزلة. فتبريرها من زاوية البرهان، يتطلب عكس المناجاة أو المونولوغ مساجلة فعلية ومقارعة الحجة بالحجة ليصل المتحاورون إلى إقامة تساوق بينهم يستند إلى صحة الادعاء وصلاحيته[44]، ومن غايات هذا التساوق الوصول إلى حقائق ومرجعيات مشتركة.

ويستعيد حول هذه النقطة ما ذهب إليه صديقه «كارل أتو أبل» في أطروحته وإن سلك بها مسلكاً آخر، بحيث لا يمكن للمناقشة بهاته الصورة أن تؤمن تساوقاً عقلانياً إلا إذا احترمت الشروط التداولية بالاستجابة للافتراضات المرتبطة بالخصائص الشكلية لإقامة الحجة، ومن ثم تصبح هذه الخاصيات ما يتيح التمييز بين تساوق عقلاني وتساوق خادع بين الأفراد.

تحاكي هذه الشروط الأربعة (المعقولية، الحقيقة، الدقة (المصداقية)، الصدق) بالنسبة له «حالة مثالية في الكلام» لا يعترض فيها التواصل تدخلات خارجية أو عقبات داخلية تمس بتنظيم التواصل[45]، يتعلق الأمر هنا بحالة ذات مناعة ضد التعسف اللغوي وعدم المساواة في الكلام[46]. إذ تتطابق المناقشة العقلانية مع «الحالة المثالية للكلام» إلى الحد الذي تغدو معه شكلاً من أشكال التواصل الذي لا يمارس داخله أي تعسف أوعنف أو إجحاف أو اختلاق للعقبات أو إقصاء، إلا ما كان من تقديم صحيح البرهان وأحسن الحجج وأقدرها، بحيث يصبح قصد المشاركين في المناقشة البحث عن الحقيقة بصفة جماعية[47].

وقبل استحضار مميزات هذه الحالة، وهي مميزات مكونة لنواة أخلاقيات النقاش، يجدر تحديد أبعاد إحالتها المرجعية مع الحالة المثالية[48].

فبحسب هابرماس، وحده التراضي الناجم عن نقاش جرت عناصره داخل شروط متطابقة بما فيه الكفاية مع «الحالة المثالية للكلام»، يمكن أن تقبل نتائجه

---

(44) Habermas, J. (1986). «Notes programmatiques», In *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. MC. Paris. Ed. Cerf. 1986. p. 89.

(45) «Théories relatives de la vérité» In LGSS. Op. cit. p. 322.

(46) Habermas, J. (1986). «Notes programmatiques», In *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. MC. Paris. 1986. p. 110.

(47) Habermas, J. (1978). *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*. (Trad. fr. Lacoste, J). Paris. p. 149-150.

(48) Habermas, J. (1987). «Théories relatives. la vérité» de In LGSS. Op. cit. p. 324.

كتوافق عقلاني قابل لتبرير صلاحية افتراضاته على المستوى التطبيقي. إلا أن ما يجري في واقع المناقشات اليومية ينبئ بعكس ما نتوخاه في «الحالة المثالية للكلام» التي يسودها المنطق والصدق، فهي تخضع للعديد من العقبات (حدود زمنية للقول والرد، ميزان القوى بين المشاركين، الرغبات المتضادة، الكذب والتضليل، والإقصاء... الخ)، وهي أمور تحول دون أي إمكانية تماثل كبيرة أو صغيرة مع مقتضيات «الحالة المثالية للكلام»، على الرغم من أن الإجراءات المؤسساتية بطبيعة الحال تعمل على تقنين وتخفيف آثار هذه المعيقات.

مما يعجل بالحكم أن «الحالة المثالية للكلام» تطرح ميزة غير عملية وغير واقعية، ولكن يجدر بالمتحاورين تقبلها مخافة الوقوع في نقاش غير عقلاني وعدم التفريق بين تراض مقبول وتراض خادع، إذ يجب عليهم أن يفترضوا بأن المناقشة التي يلتزمون بخوض غمارها، تتطابق أو على الأقل تتناسب في بعدها المنظور، بشكل ما مع مقتضيات «الحالة المثالية للكلام»[49].

فليس من معنى لمجتمع يسود فيه تواصل مشوه ومنحرف، فصحة شرايينه الاجتماعية والسياسية متوقفة على احترامه لتلك الشروط، ليضمن سلامته ومناعته الجسدية والروحية. وعلى النحو ذاته عند الفيلسوف الألماني كارل أوتو أبل، فطالما التزمت الذوات بإقامة البينة على ما تقول، فهي تهدف إلى إثارة تراض عقلاني يقوم على صلاحية الادعاءات المفترضة فيها، مما يحتم عليها بالضرورة القبول بمجموع الافتراضات القبلية أو شروط «الحالة المثالية للكلام» التي يتطابق مضمونها مع خصائص جماعة التواصل اللامحدودة التي ينتمون إليها.

فضلاً عن ذلك، يتبنى كارل أوتو أبل خلافاً لهابرماس منظوراً متعالياً، إذ تُشكل الافتراضات القِبلية بالنسبة له شروطاً فعلية لإقامة الحجة، وتندرج الأفعال اللغوية ولعبها المختلفة في هذا السياق بالبحث عن إقامة البرهان وإقرار صلاحية ما تدّعيه، يتم استخلاصها بفضل تحليل تأملي ذي طبيعة تداولية ومتعالية[50].

---

(49) LGSS. p. 325. كذلك: «Notes programmatiques», In Habermas, J. (1986). Morale et Communication. Op. cit. p 110 et 113.

(50) يقوم التعالي Transcendental عند كانط على أن معرفة الحقيقة تتم بواسطة عمليات عقلية سابقة على التجربة، وقد تكون صفة المعاني فيها باطنية أو ذاتية، بمعنى أنها فوق الوجود المادي وتتسامى عنه.

أما هابرماس، فلا يريد تأسيس ذلك على فلسفة متعالية كما يذهب صديقه كارل أتو أبل، بل يأمل أن تستند ممارسة البرهنة إلى تأسيس واقعي وترجمة مادية ملموسة للحالة المثالية للكلام. ومن ثم فهي لا تعد أن تكون بالنسبة له مجرد وهم جدير بالقبول، يمثل فرضية المثال الأعلى الذي تطمح المحاجة إلى تحقيقه. أي مجرد مقياس للتوافق الذي لا يسوده عنف ولا قسر، وقد لا تتحقق هذه الفرضية بعدياً. لكنها مع ذلك تبقى بمثابة النبراس الذي نلتجئ إليه لنعيد السؤال في توافق تم الحصول عليه في ظل شروط تجريبية لم تقدم كل الضمانات المطلوبة والكافية من العقلنة. ويمكن تشبيه وهم «الحالة المثالية للكلام» بوهم «حالة العقد الاجتماعي» الذي يقوم بموجبه مجتمع ما، فنحن لا نعرف متى وقع العقد ولا أصحابه. لكننا نقبل بنجاعته في تقديم تفسير علمي مقبول لنشوء المجتمع وتشكله.

فشروط النقاش (الصدق، المسؤولية، الحقيقة...) بمثابة فرضيات وضع مثالي لجماعة تواصل غير محدودة تعتمد المناقشة العقلانية، يَمتثِل المتحاورون لها مسبقاً لأنها تتوفر على الشروط المعيارية لكي يتمكنوا من تأسيس أخلاقيات التواصل[51]. وتتبلور هذه الشروط المعيارية في قواعد إجرائية، تهدف إلى إقامة علاقات تداولية بين المتحاورين وتستند إلى التماثل والمبادلة مع حق متساو من المشاركة للجميع في النقاش والسجال[52].

---

(51) Apel, K.O. (1987). *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique. l'âge de la science.* L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique. Trad. fr. lellouche, R. Mittman, I. Chr. Bouchindhomme. Laks, A. Lille.

- Apel, K. O. (1975-1987). «The problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of Transcendantal Pragmatic of Language» In *Man and World*, Vol. VIII, p. 239-275.

- Apel, K. O. (2000). «Philosophie première et Paradigme postmétaphysique» In *Un Siècle de Philosophie. 1900-2000*. Paris. Gallimard- Centre Pompidou. p.53-100.

- يمكن عقد تشبيه ممكن بين «الحالة المثالية للكلام» و«العقد الاجتماعي» الذي يؤسس بناء الدولة الحديثة. إذ لا يمكن الاستدلال تجريبياً عن مكان وقوع العقد وأصحابه، وإنما يصبح التصور مجرد بناء وهمي للاستدلال عن ما وقع في تطور البشر. وعلى هذا المنوال تعتبر «الحالة المثالية للكلام» مجرد بناء وهمي يفترض تلك الحالة الشفافة التي يتماثل فيها الاسم مع المسمى بحيث لا يشوبه أي تشويه أو تحريف أو تنميق، إنها عبارة عن حالة يسودها المنطق والبرهان ولا مجال لشيء آخر داخلها. وهي بهذه العبارة «عقل خالص» إذا أردنا أن نتكلم بلغة كانط.

(52) Apel, K-O, (1976). «Sprechaktheorie und Transzendentale Sprachpragmatik zur =

يستحضر هابرماس القواعد التالية:

أ - لكل ذات قادرة على الكلام والفعل نصيباً كاملاً في النقاش.

ب - لكل منها الحق في إثارة أي إشكال أو اعتراض أي تأكيد.

ت - لكل منها حق التسليم بأي إثبات في معترك النقاش.

ث - لكل منهم الحق في التعبير عن وجهات نظره كما رغباته ومتطلباته.

ج - لا يجوز منع أي محاور من النقاش ولا استعمال الضغط ضده داخل أو خارج النقاش بغية منعه من الاستفادة من حقوقه كما هي محددة في (أ) و(ب)[53].

تفترض البرهنة من الشركاء الإقرار بمعايير أخلاقية إجرائية تضمن لكل منهم الحق في المشاركة في النقاش بكل حرية ومساواة، ويتيح احترام هذه القواعد الوصول إلى توافق عقلاني بدون ممارسة أي ضغط أو إكراه.

ثم يقترح هابرماس أن نستنتج منها مناقشة كل ما يتعلق بتبرير أو تعليل صلاحيتها الفعلية، لنصل إلى مبدأ الكونية، بحيث لا يمكن اعتبار المعايير الأخلاقية سارية المفعول؛ إلا إذا حظيت بانخراط كل الأشخاص العقلاني الذين أقحمت مصالحهم ومسَّها التطبيق الشامل بهذه القواعد[54]. وإلى الحد الذي تتمكن فيه الذات من البرهنة على صحة المعيار المعتمد بواسطة حجة تستجيب للافتراضات التداولية داخل نقاش عقلاني، يجب عليها أن تراعي أيضاً أن يتوفر هذا المعيار على مبدأ الكونية حتى يحظى بموافقة الجميع من دون ضغط أو إكراه[55]، ويسهل عملية تحمل النتائج والتأثيرات الناجمة عنه من طرف جميع الأشخاص المعنيين[56].

فحين يقر المتحاورون بمعايير جماعية أثناء تواصلهم تنشأ مصلحة مشتركة بين

= Frage ethischer Normen» Un *Sprachpragmatik und philosophie*. (ed). Apel, K. O. Francfort sur Main. p. 44.

(53) Habermas, J. (1987). «Théories relatives de la vérité» Op. cit. p. 322. ou «Notes programmatiques», Op. cit. p 110 et 111. Voir aussi:
- Benhabib S. (1986). *Critique, Norm and Utopia. A Study of the foundations of critical Theory*. New York, p. 284-285, 305 et s.

(54) Habermas, J. (1987). «Notes programmatiques» Op. cit.

(55) Op. cit, p. 84.86 et 92. Aussi, «Théories relatives de la vérité» Op. cit. p. 318.

(56) Habermas, J. «Notes programmatiques». Op. cit. p. 114.

كل الأطراف المعنية، لأن مبدأ الكونية يشترط توافقاً بين المعنيين، يتم الوصول إليه عبر نقاش يشترك فيه الجميع للتشاور حول المصلحة المشتركة.

وتجدر الملاحظة أن مبدأ الكونية يتخذ منحى مختلفاً عند هابرماس عما هو معروف عند منظري التوجه الليبرالي كهارت وجويرث ودووركين وراولس وصاندل، بحيث يتحقق لديهم عن طريق الإذعان والتسليم به مخافة استعمال الإكراه، بدعوى أن المعايير يجب أن تطبق على الجميع وإلا فقدت الانسجام في تطبيقاتها. إذ يفترض مبدأ الكونية عند هارت موافقة الذات أن تضع نفسها مكان الآخرين لترى العالم بعيونهم، وأن تقمص دور الحَكم الذي يشترط فيه مراعاة جميع مصالح المشتركين في اللعبة وبحياد عن جميع الأطراف.

وعكس ذلك، تتضمن الكونية كما يدافع عنها كل من كارل أتو أبل وهابرماس تراضياً بين المعنيين يقوم بواسطة حوار، يتم أثناءه دفاع كل طرف عن موقفه بكل حرية ومساواة، مما يتيح لهم إمكانية الإقناع والاقتناع بأن مصلحة التقعيد المشترك لمصالحهم الخاصة[57]، تقتضي الالتزام بطريقة معينة في السلوك. فوحده النقاش الذي يتم تداوله بموازين (الصدق، المصداقية، الحقيقة. . .) يؤدي إلى الموافقة المشتركة على معيار لموضوع المناقشة، وذلك بدوافع معقولة وبميزان كوني.

بهذه المواصفات يضمن مبدأ الكونية تكوين حكم أخلاقي محايد يستجيب للجميع، وهو مبدأ يتفوق على الرؤى الخاصة والمحلية ويتجاوز التطبيق الشكلي والحرفي للمعايير العامة[58]، كما أنه يتعارض مع الصورية ويتفادى السقوط في العفوية أو الخضوع لرغبات أو تطبيقات شكلية معايير عامة [59]. لذلك يجنح مبدأ الكونية إلى الإجابة عن حتمية تكوين إرادة عقلانية مشتركة تتيح سبل تبرير وتعليل القوة الإلزامية للمعايير الفعلية[60].

---

(57) Habermas, J. «Notes programmatiques» Op. cit. p 86-87. Aussi voir: A reply to my Critics, Op. cit. p. 257.

(58) Habermas, J. Op. cit,. p. 92-93.

(59) Habermas, J. Op. cit., p. 85-86.

(60) - إن أبل Apel يركز على أن مبدأ الكونية في المعايير المختارة يتجاوز ويعترض عفوية الاختيارات الفردية ورغباتها، كما حدث مثلاً للنازية التي أرادت أن تخضع العالم لرغباتها ومشيئتها الفردية. انظر:

=

وللانتهاء من هذه اللمحة الإجمالية لنظرية أخلاقية المناقشة، نريد استحضار الكيفية التي يبرر بها رائدا المدرسة النقدية الجديدة أبل وهابرماس الطابع الضروري الذي لا مناص منه للشروط التداولية البراغماتية والمعيارية للمناقشة.

تشكل أخلاقيات المناقشة أسس الأخلاق بحسب كارل أبل، ولا سيما لدى جماعة إنسانية مفترضة تحتكم إلى البرهنة ويتساوى أعضاؤها في الحقوق. وبهذا المعنى تصبح أخلاقيات المناقشة تشكل بالفعل شروط إمكان قبلي[61] للمحاججة العقلانية عبر لعبها اللغوية[62].

غير أنه لا يمكن استنتاج شروط التداول اللغوي السليم (الصدق، المسؤولية، المصداقية، الحقيقة...) بناء على مبادئ عليا تغدو صلاحيتها بدورها محط تساؤل، بل لا يمكن أن نستدل على ضرورتها إلا إذا استندنا إلى منظور فكري متعالٍ Transcendantale سابق على التجربة، يتم بواسطته للفكر أن يشتغل على براهينه ليفرز الشروط التي يخضع لها بالضرورة، ـ من خلال توجيه هذا التأمل نحو اللغة المستعملة في ذلك ـ. لكن هذا التأمل لا يتعلق بمستوى مضمون القضية اللغوية (أي ما تقوله) ومستوياتها الدلالية والتركيبية، وإنما تخص مستوى الفعل الغرضي المتضمن في القول (Illocutoire)، وما يتضمنه من ادعاءات الصلاحية مرتبطة بالسياق التداولي للمناقشة.

فالتأمل هنا يسعى إلى إبراز صدقية الافتراضات أو الشروط التداولية الترانسندنتالية التي تشكل الأساس الأخلاقي الممكن لصلاحية المحاججة[63]، وللتأكيد على ضرورة تلك الشروط أو هذه الافتراضات (الصدق، المسؤولية،

= - Apel, K.O.(1986). «Kann der postkantische Standpunkt der Moralitat noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'augehoben' werden?, In W. Kuhlmann (ed). *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Franckort sur Main.

(61) Ferry, J.M. (1987). *Habermas, l'éthique de la communication*. Paris. P.U.F. p. 385.

(62) يقصد كارل أتو أبل (Apel) أن مختلف الأفعال اللغوية وكيفما كانت تأديتها لفعلها الغرضي مع مراعاة مواقعها في الجمل واقترانها وافتراقها بعضها عن بعض يمكن اعتبارها لعبة لغوية مفتوحة المقاصد والأغراض.

تتسم لعبة الأفعال هاته قبلياً بأداء معنى محمول ومتضمن داخل هذه الأفعال.

(63) Apel, K. O (1987). *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique*. Op. cit. p. 92 et s.

الحقيقة، المعقولية، المصداقية..) السابقة الذكر يحاول كارل أبل تدعيم أطروحته: «ففي وسع أي أحد يشارك في نقاش فلسفي إنكار وجودها أو على العكس أن يسلم بها، لكي يجد نفسه في كلتا الحالتين مكرهاً على اللجوء إلى البرهان لتدعيم افتراضاته ذاتها، وهو بذلك يقر ضمناً بصلاحية شروط التواصل هاته»[(64)].

وأياً كان مِن تُسوِّل له نفسه إنكارها وبطريقة معقلنة، سيلتزم البرهان في ذلك، وإلاّ تحمَّل مسؤولية وقوعه في تناقض إنشائي (Contradiction performative) بين مضمون قضايا ما يعرضه من جهة، وبين ما ينفيه من جهة أخرى. فهو يؤكد أو ينفي، إلا أنه في كلتا الحالتين مجبر على استعمال شروط البرهان اللغوية لرفضها أو قبولها.

وبمعنى آخر فمن ينفي حقيقة ما مجبر على تقديم البرهان على ذلك، أما إذا دافع عنها، سيعتمد البرهان أيضاً لذلك، وهو في كلا الحالتين يعتمد البرهان مغبة الوقوع في التناقض الإنشائي الذي يعني خروجه من عالم الكائنات العاقلة إلى عالم الهذيان والحمق، فلا مناص من اللجوء إلى البرهان في كل الادعاءات التي تحوم حول الحقائق سواء بنفيها أو القبول بها.

ومن هنا كانت الشروط اللغوية لأخلاقيات المناقشة (الصدق، الدقة (المصداقية)، المعقولية، الحقيقة... الخ) أحد شروط المحاججة اللغوية والبرهنة. فمن يحاول تبرير افتراضاته المسبقة بطريقة الاستنباط أو الاستقراء، يرتكب صك توقيع افتراضاته المبدئية، لأنه مهما حاول سيلتجئ إلى تلك الشروط ذاتها لكي يُقدم الحجة على صحة أطروحته[(65)].

وبهذا المعنى، تظهر شروط المحاججة «سابقة ودوماً» كأنها مفترضة من طرف من يريد إنكارها أو على العكس تبريرها عقلانياً، ويكشف التأمل الذاتي بأنها إجبارية وقبلية a priori تتوقف عليها كل برهنة عقلانية (وفق النموذج التداولي المتعالي الذي يدافع عنه كارل أبل). بمعنى أن الخطاب العقلاني وما يتضمنه من ادعاءات مقرونة بصلاحيات معينة، يفترض بالضرورة الإحالة على جماعة تواصلية

---

(64) Op. cit. p. 108.

(65) Ibid., p. 110-112.

تحوز صفة المرجع بالنسبة للمتكلمين وإلى المعايير الأخلاقية التي تتبناها هذه الجماعة[66].

يعتبر كارل أتو أبل التفكير المتعالي مصدر الشروط القبلية للتواصل، وهو بحسبه وحده القادر على إعطاء الأخلاق أساساً نهائياً غير قابل للطعن، كما يتميز عن كل محاولة بناء القواعد التداولية الكونية على شروط تجريبية مادية وملموسة تنطلق من كفاءة الأفراد التواصلية الملموسة.

ولعل الخلاف بين هابرماس وصديقه حاد في هذه النقطة، لكونه يعبر عن تعارض بين الفكر المثالي والفكر المادي عندهما. فهو على العكس من زميله كارل أبل يقترح فرضيات العلوم الإنسانية (لسانية، نفسية واجتماعية) لتحل محل الفلسفة المتعالية وتخضع لمحك الاختبار التجريبي. فمن وجهة نظره، لن يكون التحليل الترانسندنتالي قادراً على تقديم أي أساس نهائي للأخلاق، بسبب تأسيسه للمعايير الأخلاقية بطريقة مجردة. بينما يعاتبه صديقه أبل على كونه يؤسسها على فرضيات العلوم الإنسانية المعرضة للدحض مستقبلاً بدورها، بعد أن تتبين طبيعتها الخاطئة مع الزمن وظهور فرضيات علمية أخرى مكانها[67]، شأنها في ذلك شأن جميع الفرضيات العلمية.

إلا أن هابرماس وكارل أتو أبل يشتركان معاً في الاعتقاد بأن ضرورة الشروط التداولية والمعيارية للمحاجة، تستند إلى مفهوم التناقض الإنشائي[68]، لأن هذا المفهوم يمكننا من الإشارة إلى أن تلك الشروط (الصدق، المصداقية، الحقيقة، المعقولية) ليست عبارة عن مواضعات تعاقدية بسيطة يجب أن نحترمها. بل إنها شروط كونية ولا مناص منها نظراً لعدم وجود أي بديل لها.

---

(66) Apel, K.O. (1981). «La question d'une fondation ultime de la raison» In *Critique*. p. 919. «Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique». Op. cit. p. 120.
- Aussi voir: «Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison» In *Le débat* N°.49.1988. Paris. Gallimard. p. 146-147.
- Apel, K.-O (1986). «kann der postkantische Standpunkt», Op. cit. p. 223-226.

(67) Apel, K.-O. (1976). «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik» In K.O. Apel (ed). Op. cit. p. 94-97 et 121. Aussi: Apel. K.O (1978). «Einführung» In W. Oelmuller (ed). *Materialen zur Normendiskussion Bd 1: Transzendentalephilosophische Normenbegrüngen*. Paderbon. p. 165.

(68) Habermas, J. (1986) «Notes programmatiques», op. cit. p. 101-103, 111-112.

ويتيح هذا المفهوم أيضاً دفع اعتراض أيّ من الذين يشكّون في محاولة تأسيس مبادئ الأخلاق على البرهنة اللغوية ويعتبرها غير ذي جدوى. غير أنه خلافاً لكارل أتو أبل يعتقد يورغن هابرماس بأن تبريراً من هذا النوع لا يسمح ببناء نهائي للافتراضات المعيارية القائمة على المحاججة والبرهنة، لأن التحليل التأملي مهما بلغت قوته لا يقوم مقام الواقع. فالقدرة على الاستنباط المتعالي يظل حبيس النموذج الكانطي الميتافيزيقي الذي يتيح بالضرورة التسليم قبلياً بالافتراضات موضوع السؤال[69].

يهدف هابرماس على عكس ذلك إلى بناء أسس مادية تجريبية للافتراضات المعيارية تقوم على مسلمات علمية وبالاعتماد على الكفاءة اللغوية التي اكتسبها المتكلمون[70] في الواقع الاجتماعي وعبر التاريخ، وليس بناء على الافتراضات التداولية المتعالية كما يزعم أبل.

وإذا كان هذا التحليل من شأنه أن يدافع عن شروط البرهنة اللغوية (الصدق، الحقيقة، المعقولية، المصداقية. .) كشروط أو افتراضات حتمية تشمل أبعاداً معيارية وكونية، فإنها لا تتمتع إلا على كونية مشروطة ولا تقدم يقيناً قبلياً مطلقاً. فواقع الممارسة الخطابية على النقيض من ذلك، إذ يكشف على استعمالات لها تقبل الخطأ علاوة على أنها تتطلب دائماً تجريبها.

وتستوجب هذه الملاحظة اللجوء إلى النظريات العلمية للنمو المعرفي والأخلاقي التي درست أخلاق الانسان في تطورها التاريخي وتطوره السلالي كجنس (كما فعل بياجي (Piaget) في دراسته لمراحل نمو الطفل أو كوهلبرغ (Kohlberg) في وضعه نظرية التطور الأخلاقي التي يجتازها الإنسان في حياته أو ما سمي بالمراحل الست).

تتيح هذه النظريات تعزيز فرضيات التحليل التداولي اللغوي بتأكيد أن الكفاءة أو المقدرة التواصلية للإنسان هي عصارة التلقين والتعلم الذي اكتسبه الفرد في مراحل نموه الشخصي، وكل ما اكتسبه الجنس البشرى من تجارب وما راكمه من

---

(69) Habermas, J. Ibid. p. 116. Et: Th. Mc MacCarthy (1982). «Rationality and Relativism», Op. cit. p 60-61.

(70) Habermas, J. (1986). «Significations de la pragmatique universelle» Op. cit. p. 361 et s.

خبرة. بهذا الصدد، يحيل هابرماس بصفة خاصة إلى نظرية تطور الضمير الأخلاقي المقدمة من طرف كوهلبرغ ومعاونيه[71].

وما يميز محاولة هابرماس عن محاولة صديقه كارل أتو أبل هو الانتقال من الافتراضات التداولية القائمة على منطلقات الفكر المثالي وتبريراته المجردة إلى سياق التجربة الواقعية القائمة على العلوم الإنسانية. وعليه فإن خلاقيات النقاش عند هابرماس تفترض تعاوناً بين التحليل الفلسفي والعلوم التجريبية[72]، تعاوناً من شأنه أن يتضمن التخلي عن القبلية a priori كمعرفة شعورية وعن أصولية الفلسفة المتعالية بهذا الصدد[73].

كما يجنح هابرماس في هذا المضمار إلى الدمج بين الفلسفة وعلم الاجتماع واللسانيات وعلم النفس: فالفلسفة تقتضي قوة التفكير في وصف الواقع وتحليله، وعلم الاجتماع يحيل هذا التفكير على الواقع وربطه به، فلا حاجة لنا إلى فكر لا يعتمد الواقع كمنطق له. أما اللسانيات وعلم النفس فيشتغلان على اللغة الوسيط الرمزي بامتياز. الأمر الذي من شأنه تعزيز قدرات الفرد في الكشف عن مكامن العطب والزيف في ذاته وفي خطاب غيره.

---

(71) Habermas, J (1986) «Conscience et activité communicationnelle», In *Morale et communication*. Paris. Ed. Cerf. p. 131 et s.

(72) Habermas, J *(1982)*. «A Reply to my Critics». Op. cit. p. 258.

(73) Habermas, J. (1987). «Signification de la pragmatique universelle», Op. cit. p. 354 et s.
كذلك: «A Reply to my Critics». Op. cit. p: 234.

الفصل الرابع

ملاحظات نقدية على نظرية أخلاقيات التواصل

من بين الاعتراضات التي تم تقديمها بخصوص نظرية أخلاقيات المناقشة[1]، نريد تحليل مستويين منها: يتضمن المستوى الأول قائمة منها تتعلق بسؤال عما إذا كان بوسع مبادئ هذا العلم الإجرائية إيجاد تعليل مقبول لصلاحية المعايير المختلفة ـ موضوع النزاع ـ عبر نهج طريق البرهان، بحيث تفحص تلك الانتقادات صحة وحقيقة فاعلية أخلاقيات المناقشة بإخضاع قدرتها على التعليل للتمحيص.

يتعلق المستوى الثاني بمجموعة من الانتقادات الموجهة لمبدأ الكونية الذي تتبناه أخلاقيات التواصل كشرط لا بد أن تستوفيه المعايير والقوانين، ولقد تم أيضاً في هذا المضمار إثارة العديد من الشكوك حول أخلاقيات النقاش بوصفها فلسفة للتواصل، عندما تم التركيز في البداية على «الحالة المثالية للكلام» بوصفها أحد الأسس التي اعتمدها كل من كارل أتو أبل ويورغن هابرماس، بحيث اعتبرها خصوم المدرسة مثالاً عن سقوط المدرسة في المثالية مؤكدين أن هذا الإطار النظري يتضمن شروطاً بعيدة كل البعد عن تلك القائمة في واقع التفاعل اللغوي بين الأفراد.

إن إغراق هذه الحالة في وضعية مثالية جانحة لا يخدم في شيء الحل العقلاني

---

(1) يتشخص الجدل القائم حول نظرية أخلاقيات المناقشة في العديد من العروض المقدمة في كتاب:

- Seyla Benhabib et Fr. Dallmayr (eds). (1990) *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge.

لصراعات المصالح[2]، وهذا ما يصدق أيضاً على «الجماعة غير المحدودة للتواصل» التي تم الاستئناس بها من طرف كارل أتو أبل، إذ ليس بوسعها أن تكون نموذجاً متطابقاً مع الواقع العيني، بل وصالحاً لتعليل ما نتبناه من معايير وضوابط في واقع الحال اليومي.

إن الإحالة على هذه الجماعة بعيدة كل البعد عما يجري في الشروط العادية للحياة الاجتماعية وفي واقع الجدل اليومي الصاخب. أضف إلى ذلك، كما يشير ألبرت فيلمر (A.Wellmer)[3] أحد أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت أن الإحالة على هذه الجماعة (المجتمع كجماعة غير محدودة للتواصل) ولو بصيغة فكرة ناظمة، يعبر عن وهم مثالي للتفاهم وبعيد عما يجري في الواقع إذا اعتبرنا تلك الذات الجماعية قادرة على تحصيل الحقيقة، تصير بمقتضاه كل ادعاءات الصلاحية مستوفية للتعليل والتبرير.

إن مرجعية بهذا الشكل (تصور حالة هلامية لمجتمع يسود فيه استعمال لغوي سليم معافى وخال من الكذب واللغط والثرثرة والحشو والنفاق) تميط اللثام عن النقص الذي يسود في أي كلام ويميز أي إنتاج للمعنى، والتاريخية التي تلفُّه وتُهيئ شروطه.

علاوة على ذلك لا يتجلى الخطأ في الفرق بين المثالي والواقعي، بل في عدم التطابق الموجود أصلاً في المثالي، البعيد كل البعد عما يجري في واقع النقاش بين الأفراد.

ويتمظهر أيضاً عدم الانسجام في الكونية (أحد مبادئ فلسفة التواصل) التي يدافع عنها أتباع ومناصرو أخلاقيات المناقشة، ما داموا يلتمسون من الأشخاص أن يتوافقوا بدون عقبات حول مصالحهم المشتركة، ويتقاسموا إياها في التواصل، ليتحول تبادل المحاججة والبرهان إلى ضرورة مبالغ فيها ومتعذرة التنفيذ[4].

---

(2) Lukes, St. (1982). «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason» In *Habermas. Critical Debates*. J.B. Thompson et D. Helds. (eds). Londres. p. 139-141.
يشير هذا المقال على وجه الخصوص إلى هوية المتحدثين ودورها في تحديد مسار النقاش.

(3) Wellmer, A. (1986). *Ethik und Dialog*. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Francfort. p. 82 et s.

(4) Kules, St. (1982). «Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason», In *Habermas. Critical Debates*, Op. cit. p. 142 et s.

يتصور هذا المبدأ قدرة الأفراد على التنازل أو تغيير - بحسب الضرورة - بعض قناعاتهم واختياراتهم في المناقشة بغرض التوصل إلى تراض[5] من أجل «أحكام كونية معترف بها»[6]، ويمكننا والحال هذا من التساؤل عما إذا كانت هذه الضرورة قابلة للاستيفاء والتطبيق فضلاً عن مشروعية تلبيتها، بالتركيز على المحدودية التي تطبعها، إضافة إلى أن آثار تطبيق معايير إشكالية عن طريق التوافق، يطرح مشاكل عويصة لا يستهان بها[7].

زيادة على ذلك، ينبغي أن نتساءل عما إذا كان تحقيق مبدأ الكونية لا يطرح من نواح عديدة ضمانة ضعيفة من العقلانية، ما دام الهدف هو تحقيق التوافق بأي ثمن بين الفرقاء. فمن المعروف أن أي حوار معرض لخطر الإسهاب والحذلقة أو الحشو والإطناب عكس ما تنادي به الشروط المثالية لإجراء النقاش، بحيث تستوفي هذه الملاحظة ما يلي: لا يخضع تحقيق التراضي لشروط إجرائية بل أيضاً لمقتضيات المصلحة المتنازع حولها، الأمر الذي يتغاضى عنه مناصرو نظرية أخلاقيات التواصل حين يتركون كل ذِكْرٍ لذلك.

يهدف هذا الاعتراض إلى نقض «صورية» أخلاقيات التواصل بناء على نقد نظرية التوافق التي يدافع عنها هابرماس، لأن تحقق التوافق في ظل شروط قريبة من تلك التي تخص «الحالة المثالية للكلام»، لا يمكن في حد ذاته أن يشكل تبريراً مقنعاً لصلاحية المعايير موضوع القصد[8]، لأن التوافق ليس بحقيقة دائماً، وما نتوافق بشأنه لا يكفي لإثبات حقيقته. إذ تخضع هذه الصلاحية لعوامل مادية ينضاف إليها قبول المعنيين، ومن شأن عدم فحص تلك العوامل، لا تستطيع أخلاقيات التواصل مدنا بالسند الذي تبرر به الضوابط المعيارية صحة صلاحيتها.

وفي غمرة الاعتراضات والانتقادات الموجهة لمثالية وصورية أخلاقيات

---

(5) Kules, St. (1982). Op. cit. p. 144. انظر كذلك: S. Benhabib. (1986) *Critique, Norm and Utopia*, Op. cit. p 313 et s.

(6) Habermas, J. (1987). «Théories relatives de la vérité» Op. cit. p. 313, 319.
يشدد هابرماس على أن الحوار العقلاني يتيح للمعنيين مراجعة التبريرات التي يعتمدونها لاستيفاء ضروراتهم.

(7) Wellmer, A. Op. cit. p. 63 et s.

(8) Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia: The Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press. New York. p. 308.

التواصل، قام مناصروها بتطوير عدة حجج، أولها يعترف بالطبع بالخاصية المثالية أو غير الواقعية للافتراضات التداولية للنقاش العقلاني (الصحة، الصدق. . .). ومما يسلم به هابرماس أيضاً قوله: «إن التفاعلات الاجتماعية غير مرتبطة في مجموعها بالعقلانية التواصلية، فهي في غالب الأحيان خاضعة لإكراهات من نوع غائي واستراتيجي»(9). كما يضيف أنه حتى في الوقت الذي تهدف فيه هذه التفاعلات إلى تحقيق تراضٍ على قاعدة صلاحية الادعاءات، فإن الاستجابة لشروطه المثالية (صدق الحوار، مصداقيته، معقوليته. .) لا يعدو أن يكون قرينة أو مثلاً أعلى نسترشد به دون أن يمنع التأكد من صحته ووضعه أيضاً موضع تساؤل(10). لذلك يُقِر بوجود توتر دائم بين الممارسة التواصلية اليومية وشروط الحالة المثلى للكلام(11) التي لا تنطبق دائماً على ما يجري حقيقة في معظم الحوارات والنقاشات.

بيد أن هابرماس يعتقد أن هذا التوتر غير ذي قيمة لدى المشاركين في المحاججة، شريطة أن ينظروا إلى أنفسهم أوّلاً ككائنات عاقلة، تتبادل الكلام والحجج في ظل شروط تقارب تلك المنصوص عليها في الحالة المثالية للكلام(12). فما دام لهم القدرة سواسية على الدفاع عن مصالحهم بالمشاركة مناصفة في النقاش، فلن يعترض وصولهم إلى مبدأ الكونية عقبات كبيرة إذا لمسنا منهم الاستعداد لتقبل نتائج تطبيق المعيار وتطبيقاته(13)، ما دام أنهم شاركوا في صياغته جماعياً وتوصلوا إليه بالتراضي، لا غالب ولا مغلوب.

زيادة على أن هذا التوتر لا يمنع في الحقيقة أخلاقيات التواصل (بوصفها فلسفة التواصل) من أن تفتح المجال للعديد من المصالح المختلفة أن تُعبر عن نفسها ما دام أن مبدأ الكونية ـ الذي يفترض أن تتوفر عليه المعايير ـ يتضمن على

---

(9) Habermas, J. (1986). «Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion» In *Morale et Communication*. Paris. Ed Cerf. p. 127-128.

(10) Habermas, J. (1982). «Reply to my Critics» Op. cit. p. 235-236.

(11) Habermas, J. (1986). «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?» In W. Kuhlmann (ed). *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt sur Main. p. 24.

(12) Habermas, J. (1982). «A Reply to my Critics» In *Habermas. Critical Debates*. Op. cit., p. 255.

(13) Ibid. p. 257.

وجه التحديد الأخذ بعين الاعتبار جميع مصالح الأفراد والآثار الناجمة عنه[14]. لذلك فإن الاعتراضات التي تنتقد الطابع المثالي والصوري لأخلاقيات التواصل تبقى غير مبررة.

يعترف كارل أتو أبل أيضاً بالتوتر القائم داخل ممارسة التواصل ويعتبره طبيعياً، إذ يشير إلى افتراض مزدوج كامن في جماعة تواصل حقيقية أو مثالية لدى أي مشارك في المحاججة، ما دام ينتمي إلى جماعة. فالمهم بالنسبة له أن يتعرف المشارك على الفارق الذي يُفرّق ويفصل بين هاتين الجماعتين[15].

وبقدر ما تتعرف الذات المشاركة في النقاش على هذا الفارق، تُخضع فِعلها لأخلاقيات التواصل قصد تقليص قدر الإمكان من هذا التوتر والتباين بينهما[16]، لأن فلسفة التواصل لا تُختزل في فكر متعالٍ يصدر عنه أساس نهائي للأخلاق، بل تحث المحاور أن يُراعي أن كلامه يجب أن يفترض أنه موجه إلى جماعة غير محدودة، لكي يفهمه ويتقبله الجميع.

بالإضافة إلى ذلك، تتوفر جماعة التواصل غير المحدودة على مستوى ثان يتعلق بالمبدأ المنظم الذي يوجه ويحكم النشاط الأداتي لدى الأفراد[17]، إذ ينظر كارل أتو أبل إليها كمبدأ غائي يضبط العقل التطبيقي، تعبر أخلاقيات التواصل من خلاله اعتباراً للشروط الحقيقية للتواصل، ويلتمس به إفشال العقبات التي تمنع تحقيق مبدأ الكونية[18]، حتى لا يمكننا أن ننسب لها انحرافاً مثالياً[19].

---

(14) Habermas, J. (1988). «Moralität und Sittlichkeit» In W. Kuhlmann (ed). Op. cit. p. 26-27.

(15) Apel, K.-O. (1987) Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'âthique. l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationelle et les fondements de l'éthique. Trad.fr Lille. p. 130.

(16) Apel, K.-O. (1986) «Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz», In *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 40. p. 22-23?.

(17) Apel, K.-O. (1978) «Einführung» In Oelmuller (ed). Materialen zur Normendikussion Bd I: *Transzendentalphilosophsche Normenbegründungen*. Paderborn. p. 171-172.

(18) Apel, K.-O. (1986) «Kann der postkantische Standpunkt der *Moralität* noch einemal *in substantielle* Sittlichkeit» aufgehoben «werden?» In W. Kuhlmann (ed). Op. cit. p. 241 & 248 et s.

(19) Apel, K.-O. (1978) «Einführung». Op. cit. p. 28.

لا تُوجُه الحالة المثالية الواقع وإنما يرجع إليه أمر الارتقاء إليها، غير أن الإحالة عليها بوصفها فكرة ضابطة لا يمنع إثارة مشاكل حول الشروط ـ القبلية ـ التي تفترض في جماعة التواصل أنها تتحلى بالكونية كما يزعم كارل أتو أبل. إذ يمكن لنا أن نتساءل عما إذا كان هذا التحليل لا يفتح المجال لمنظور طوباوي يُقلل من التباين القائم بين الواقعي والمثالي، أي إذا لم يكن حبيس فكر متعالٍ مجرد يهدف إلى إجلاء شروط صلاحية ادعاء قضية ما، بناء على وجودها «قبلياً» في التواصل.

وفي هذا الصدد، لا يعتبر هابرماس أن الوضع المثالي للكلام يعد فقط محض فكرة ضابطة، لأن هذا الافتراض مستعمل وموجود دائماً في أي فعل تواصلي عقلاني[20] يتوخى فهم آراء الآخرين وإنهام غيرهم ما يقولونه. فالنقد الذي يؤاخذ أخلاقيات التواصل ـ المناقشة ـ بالارتباط بالمثالية غير ذي جدوى، ما دام أي حوار قائم على الحجج يضع بالضرورة وسط المشاركين عدة افتراضات مثالية، أو على الأقل قضايا عكسواقعية (منها أن القضايا اللغوية (Propositions) المعروضة في أي نقاش يجب أن تتماثل مع النوايا التي تجزم بأن أي تراض يتم انتزاعه بشروط الخداع والتلاعب والتمويه والإقصاء والمصلحة الضيقة والتسلط أو الإجبار لا يمكن أن يشكل توافقاً عقلانياً للمجتمع). وحتى إذا كان ذلك عبارة عن حالة مثالية، فهذا لا يعني بأنها لا تتأثر بما يجري داخل إجراءات المناقشة.

أما الاعتراض القائم على نعت أخلاقيات التواصل بالصورية، فهو لا يثير اعتراضاً من لدن أبل وهابرماس، لأن صورية أخلاقيات التواصل يمكن تجسيدها في كونها لا تمدنا بمعايير ملموسة، بل هي عبارة عن إجراءات عامة تقوم بفحص مشروعية أية مصالح بعينها والتأكد من أية ادعاءات في أفعال الكلام المتبادلة[21].

أو بعبارة أخرى إنها لا تدعو إلى تشييد عالم بعينه وإنما تترك سبل بنائه للمعنيين أنفسهم. فهي لا تعدو أن تكون محاولة للبحث في الشروط الشكلية والبرهانية لبنائه بناء صحيحاً. فالعقلانية التواصلية ليست أيديولوجيا بعينها ولا تدعو

---

(20) Habermas, J. (1987). *«Théories relatives. la vérité»*. Op. cit. p. 326 I et s, 179 et s.

(21) Kuhlmann, W., (Hrsg). (1986). «Moralität und Sittlichkeit....» In *Moralität und Sittlichkeit*, Das Problem Hegels und die Disursethik, Frankfurt. p. 211.

لأي منها. إذ تقتصر على إقامة شروط إجرائية لمناقشة عقلانية، تاركة بذلك للفرقاء المعنيين مهمة تبرير صلاحية المعايير موضوع النزاع [22].

ويرى كارل أتو أبل بأن أخلاقيات التواصل تمتاز بمستويين:

- ما يخص الجانب الفكري الفلسفي الذي ينشغل بتأسيس الافتراضات النظرية المتعالية لعلم التداول اللغوي التي تنظم إجراءات النقاش والتواصل من جهة.
- ومن جهة أخرى يتكفل برسم شروط تطبيقية وملموسة للوصول إلى تحقيق توافق تخضع مجمل الأفكار والادعاءات المختلفة[23] للتعليل والتبرير. بمعنى أن أخلاقيات التواصل كمحاججة تهدف الوصول إلى تراضٍ بين الأفراد يعتمد طريق البرهان لإثبات صلاحية مختلف ادعاءاتهم، ويأخذ بعين الاعتبار تعدد المصالح والقيم التي يتم الدفاع عنها من طرف كافة الفرقاء في المجتمع. وبالضبط فإن ما يميز أخلاقيات التواصل السماح للأفراد بتبادل حججهم والابتعاد عن العنف وفق فرض إجراءات صورية للحوار تراعي حق الكل في التعبير مناصفة، فاسحة المجال أيضاً للاستئناس برؤى الخبراء المتعلقة بنوع النتائج المحتملة من جراء تطبيق معايير إشكالية[24].

يعترف هابرماس بأن نظرية أخلاقيات التواصل تقدم شكلاً صورياً بالدرجة التي لا تقدم فيه نموذجاً جاهزاً - مع هذا وضد ذلك - من أجل «حياة سعيدة»، لأنها أصلاً غير موجودة، بل تكتفي برسم المبادئ الصورية لإجراءات البرهنة[25] السليمة.

وبهذا المعنى فإن المسطرة شكلية لأن مضمون القرارات يُفرض من الخارج أي من الواقع ومتروك لأصحابه ولا يصح إجبارهم على شكل معين منه، إذ تقف أخلاقيات التواصل فقط عند حد تقديم مسطرة إجرائية لحل مشكل أو تحقيق تراضٍ حول صلاحية المعايير الإشكالية. فالمصالح كما أشكال الحياة تظل مرهونة بتعدد التقاليد الثقافية والتاريخية.

---

(22) Apel, K.-O. (1986) «Grenzen der Diskursethik», Op. cit. p. 5.

(23) Apel, K.-O. (1986) «Kann der postkantische Stand*punkt*», Op. cit. p. 228-229 et s.
- Kuhlmann, W. (*1985*). Reflexive letztbegründung, Op. Cit. p. 29.

(24) Apel, K.-O. (1986) «Grenzen der Diskursethik?», Op. cit. p. 8.

(25) Habermas, J. (1986). «Notes programmatiques» Op. cit., p. *125*.

يشير ألبرت فيلمر (Wellmer) أحد أبرز ممثلي الجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت بدقة إلى أن الصورية هي الثمن الذي ينبغي على مدرسة فرانكفورت الثانية تأديته لضمان موضوعية وكونية أخلاقيات التواصل بالنسبة لتعدد المصالح والقيم[26]، حتى تتفادى فلسفة التواصل تقديم نموذج «مثالي» جاهز للحياة السعيدة واتهامها بالنسبية.

وفي معرض الملاحظات الخاصة بنظرية أخلاقيات التواصل، نشير إلى مجموعة ثانية من الاعتراضات التي تطعن في كونية (Universalité) وضرورة الأخذ بالشروط اللغوية المعيارية (الحقيقة، الصدق، المصداقية، المعقولية..) التي يجب أن تفترض في حجج الجماعة العقلانية (كجماعة تواصل غير محدودة)، بتركيزها على أنها عارضة contingente وعلى أكثر من صعيد.

ويمكن القول إن هذه الطعونات الفلسفية تتعرض للنواة المركزية التي تقوم عليها نظرية أخلاقيات المناقشة (التواصل).

من المؤكد أن أطروحتها تقوم على إمكانية بناء توافق عقلاني بين الأفراد، المقياس الذي لا غنى عنه لإثبات صلاحية المعايير التطبيقية بين الفرقاء[27] وضمان سلامة المجتمع. والتوافق بهذا المعنى ليس تسوية يتم الاتفاق عليها في الكواليس وفي غياب المعنيين، بل تخضع للعلنية والنقاش العمومي وتبادل الحجة والحجة المضادة. فالهدف هو التعرف على جملة الآراء والمواقف التي يتوزع عبرها الرأي العام من دون إقصاء أي منها، لأن المراد هو فسح المجال للمجتمع بكل حرية أن يعبر عن نفسه وأن تتبادل الآراء فيه البراهين لتبرير أي ادعاءات للصلاحية[28].

للتصدي للاعتراضات التي تشك في هذه الضرورة الحتمية، يمكننا الانطلاق

---

(26) Wellmer, A. (1986), Op. cit. p. 73-76.

(27) Böhler, D. (1982). «Transzendental Pragmatik und kritische moral» *In Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik* (eds). W. Kuhlmann et Böhler, D. Frankfurt sur Main. p. 95.

(28) Kuhlmann, W (1978) «Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer normen Begründung» in *Materialen zur Normendiskussion*, Bd I: Tranzendentalphilosophische Normenbegründungen. Paderbon. p. 19-20.

من بعض الملاحظات التي خرجت عن مدرسة فرانكفورت ذاتها، وبالخصوص من تلامذة هابرماس والمتعلقة بطبيعة هاته الافتراضات والمعايير أو الشروط. . . .

يعتقد أكسل هونيث (Axel Honneth) (مدير المعهد حالياً وأحد أبرز تلامذة هابرماس) بأن الصورية التي يتم التبشير بها من طرف أبل وهابرماس وهمية[29]، لأن التذرع بافتراضات معيارية يُستنتج منها مبدأ الكونية يُعرِّض أخلاقيات المناقشة في الحقيقة لتصور جد ضيق للعدالة، يتجلى في اختياره للنموذج الغربي كنموذج شمولي وأعلى (بوصفه حالياً الممثل الأسمى للعقل العملي البشري). كما يتابع هونيث شكه في اعتقاد هابرماس بتحقيق فرضية المساواة بين المتكلمين عبر اللغة، زاعماً بأن الشخص يحقق استقلاليته عبر التواصل اللغوي النموذجي، ويشك أكسيل هونيث أيضاً في وضع التوافق كأفق أخير للمحاججة.

علاوة على ذلك، تعتبر الفيلسوفة الأمريكية سيلا بنحبيب (S.Benhabib) (وهي أيضاً من الجيل الثالث للمدرسة) أن الحياد والصورية اللذين تقول بهما نظرية أخلاقيات التواصل خداع ليس إلا، فالافتراضات المقدمة من طرف هابرماس تتضمن مفهوماً محدوداً وخاصاً للمساواة، وأن الرؤية العالمية للأخلاق فيه خاضعة لأفق ثقافي وتاريخي معينين [30] هو تاريخ وثقافة الغرب وسجين حضارتها ومنطقها.

تفتح هذه الملاحظات الطريق إلى اعتراض أولي ذي طبيعة تاريخانية، يقضي بأن شروط التداول اللغوي النموذجية خالية من البعد الكوني، لأنها تصدر عن تصور غربي خاص للعقل والمنطق والبرهنة العقلانية.

ويذهب كذلك الفيلسوف الإنجليزي ماك كارثي (Mc. Carthy) - أبرز شراح هابرماس ومترجميه إلى الإنجليزية - إلى أن مميزات مراحل النظرية التطورية للفرد وأخلاقه التي تم الكشف عنها من طرف كل من بياجيه وكوهلبرغ (Kohlberg)، واعتمَد هابرماس خلاصاتها إلى حد كبير تم من دون نقاش علمي ولا تمحيص صارم لفرضياتها.

فهي تعبر في الحقيقة عن نزعة عرقية مركزية تقوم على صدارة الحضارة الغربية

---

(29) Honneth, A.(1986). «Diskursethik und implizites gerchtigkeitskonzept. Eine Diskussions- Bemerkung» *In Moralität und Sittlichkeit*. Op. cit. p. 183 et s.

(30) Benhabib, S. (1982) *Critique, Norm and Utopia*. Op. cit. p. 290-291, 306-308.

في الكون، وتعبر عن تصورها لنمو الفرد وتطوره، مما يؤكد أن عقلانية كَوْنِيتها محط شك إذا اعتمدنا منظور دراسة ثقافية تجريبية[31] بين سائر الشعوب والحضارات.

وبالإضافة إلى هذا النقد الموجه لنظرية أخلاقيات التواصل ينضاف نقد آخر على المستوى الإبستيمولوجي: إذا كانت الشروط المعيارية والإجرائية للمناقشة العقلانية تتأتى من فهم سابق ومحدد للأخلاق، ينبغي على أخلاقيات التواصل ـ المناقشة ـ إقامة الدليل على صلاحيته في حد ذاته[32]. أي لماذا اعتمدت فلسفة التواصل مبدأ الأخلاق من دون غيره؟

والحقيقة أنها لا تجيب عن ذلك ما دامت تعتمد صلاحية المعايير اللغوية (الصدق، الحقيقة، المصداقية، الصلاحية. . .) كأسس أخلاقية أساسية مُسلم بها قبلياً، مما يمكننا توجيه اللوم لها لتبنيها منطقاً دائرياً[33] يكتفي بصك عريضة مبدئية: (نتبنى هذه الشروط اللغوية المعيارية والأخلاقية لأنها أخلاقية!). أي عندما نطالب روادها بتقديم الحجة على هذا الاختيار لا يجدون من مبرر لتبرير ذلك إلا باللجوء إلى الأخلاق ذاتها، ولأنها أيضا تكتفي باعتماد تلك الافتراضات المعيارية ـ للبرهنة العقلانية المشهود بصلاحيتها ـ قبلياً، على الرغم من أن هذه الصلاحية الأخلاقية المطلقة تتطلب بدورها تبريراً وتعليلاً.

وأمام هذه الاعتراضات التي تتمحور على نسبية شروط التواصل العقلاني المعيارية، يرد كارل أتو أبل عليها بفرضيات التحليل البراغماتي المتعالي ـ الترانسندنتالي ـ مع التشديد على عدم انسجام هذه الانتقادات وفراغ محتواها المعرفي. فكل من يحاول تبرير الأطروحة الداعية بأن فرضيات ـ أو شروط ـ أخلاقيات التواصل (الصدق، المصداقية، الحقيقة، الصلاحية، الصحة. . .) طارئة ومحتملة يتناقض مع نفسه، لأنه هو أول من يلجأ إليها للبرهنة على ما يقوله أو عندما يفترض بحكم الواقع صلاحيتها أو عدم صلاحيتها.

---

(31) Oelmuller, W. Zur Rekonstruktion historisch vorgegebenen Handlungsbedingungen In Zur Materielen zur Normendiskussion. Op. cit. p. 61.

(32) Mc Carthy, Th. «Rationality and Relativism», Op. cit. p 64 et s.

(33) بالنسبة للمنطق الدائري الذي يعرضه هابرماس أنظر:

- Benhabib, S. (1982), *Critique, Norm and Utopia*. Op. cit. p 289-290.

بالرغم من هذه الانتقادات، فإن المسعى الذي تسعى إليه هذه الشروط المعيارية يكشف طابعها الكوني غير القابل للمُدارات، فهي في صلب أي مقدرة تواصلية ولا يجوز حصرها ببساطة في قواعد يتم التعاقد بشأنها[34]، ولأنها أيضاً شروط تحقيق ونقد عميق للمعايير وللمؤسسات.

أما من يعتبر التحليل البراغماتي الترانسندنتالي الذي تقوم عليه دائرياً، أي أن الأخلاق تبرر نفسها من الأخلاق ذاتها. فليس بوسع ذلك أن يدعم هذا الاعتراض، لأنه في هذه الحالة الخاصة وبالذات لا يمكن الانفلات من هذه الدائرية على الإطلاق[35]. (أي كيف يمكن أن نتصور الإنسان من دون أخلاقيات؟).

فبالقدر الذي تمثل فيه شروط التواصل العقلاني (الصدق، الحقيقة، المصداقية، المعقولية..) شروطاً ضرورية وحتمية قبلياً، يمكننا القول بأن التحليل البراغماتي المتعالي يعتبر صلاحيتها من صميم ذاتها، ولا يمكن أن نبرهن عليها أو نعترض عليها عقلانياً. أضف إلى ذلك أنها غير مرتبطة بشكل تاريخي محدد ومعيَّن من المحاججة، فهي ملازمة للمناقشة العقلانية في كل زمان وفي كل مكان، بل تُعد الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تَتَّبِعها أي محاولة لتعليل أو تبرير أي ادعاءات قد ندلي بها عن طريق القضايا اللغوية (Propositions)[36].

تتم عملية رد اعتراض النقد التاريخاني هنا باللجوء إلى فكرة التناقض الإنشائي[37]. ويعتقد هابرماس بأن هذه الأطروحات التي تنتقده من داخل المدرسة تعبر عن حيوية المدرسة، لكنها تقف عاجزة عن رد حجته: فكل من يشارك في البرهنة يقدم حجته لذلك، أي أنه سيعتمد معايير معينة في خطابه (الصدق، الحقيقة، المسؤولية، المصداقية،..) لتبريرها تبريراً مقبولاً، كما أنه في الوقت نفسه سيحاول ما أمكنه ذلك أن يُقدم تعليلاً يتعدى قناعاته الخاصة والمحلية إذا أراد إقناع الآخرين بها[38].

فضلاً عن ذلك، لا يعتمد هابرماس منظوراً تأملياً متعالياً، بل يحاول تبنّي

---

(34) Apel, K.-O «Grenzen der diskursethik?», Op. cit. p. 7-9.

(35) Apel, K.-O «Kann der postkantische Standpunkt», Op. cit. p. 225-227 et s.

(36) Kuhlmann, W. Reflexive letzbegründüng, Op. cit. p. 233.

(37) Ibid. P.233 et s.

(38) Habermas, J. «Notes programmatiques» Op. *cit*. p. *99*.

المنظور التجريبي والواقعي الذي يجب أن تؤسس على غراره شروط المناقشة العقلانية. لذلك يعمد هابرماس إلى الاعتماد على برهان تطوري[39]، معترفاً في هذا المضمار بأن هذه الشروط أو الافتراضات التداولية اللغوية (الصدق، الحقيقة، الصلاحية، المصداقية. . .) لم تسقط من علياء السماء، بل تأتَّت بفضل تطور تاريخي ونفس طويل من التعلُّم ومحصلة تربية مرَّ بها الجنس البشري.

ولعل من يقرأ كتاب الإنسانية سيجد كيف خرج الإنسان من طابور النرجسية وحب الذات والغريزة والسيطرة والتسلط إلى رحاب قيم العدالة والحقيقة والصدق. وكلها محصلة تعلم شاق وطويل النفس. حاول وما زال يحاول أن يُنزه نفسه عن حمم ولظى الفساد والخداع والرذيلة والكذب.

يشير هابرماس كيف تم ذلك في ظل سيرورة يتعلم فيه الفرد كما الجماعة بطريقة بيداغوجية على حد سواء الصدق والحقيقة والمعقولية. . .، على الرغم من أنها لم تتحقق اليوم إلا لفائدة بعض الفئات المحظوظة في المجتمع[40].

ومن هذه الزاوية تمكن مقارنة تاريخ تطور العقل الفعلي بتاريخ تطور العلوم، ولا يمكن لهذه التاريخانية أن تؤثر في صلاحية مبادئ النقاش العقلاني التي تبلورت في المؤسسات والمذاهب الإنسانية (القانون الطبيعي الحديث، الديموقراطية. . .)، لأنها تمثل مرحلة عليا في سيرورة نمو ضمير الإنسان العملي[41].

وأياً كانت إمكانات إعادة التكوين أو التحقق من منطق هذا النمو[42]، فالحجة القائمة على فكرة التناقض الإنشائي تتيح ظاهرياً رد الاعتراضات التاريخانية التي عرضناها آنفاً. أما إذا كانت الافتراضات التداولية للتواصل العقلاني تجد جذورها في ثقافة وحضارة معينة، فهذا ليس عيباً ما دامت قيم العقل والتنوير ملك الإنسانية كلها، وتتطلب من أي فاعل أن يتبنى فقط حججاً عقلانية.

إذا كان رد هابرماس مفحماً، يبقى السؤال قائماً عن دواعي وضرورة المحاجة والبرهنة؟

---

(39) Op. cit. p. 126.

(40) Mc. Carthy, Th. «Rationality and Relativism». Op. cit. p. 65 et s.

(41) Habermas, J. «A Reply to my Critics», Op. cit. p. 253 et s.

(42) Habermas, J. «Einführung» In *Materialen zur Normen Diskussion,* Op. cit. p. 128-129.

يستحسن في هذا الصدد أن نبدأ بذكر الانتقادات التي تضع موضع الشك كل ما يتعلق بضرورة البرهنة العقلانية وافتراضاتها. فلا غرو من انتقاد الادعاء القائل بأن افتراضات البرهنة وإقامة الحجة العقلانية تشكل شروط إمكانات النقاش الملموس والمعقول. فما يدور في الواقع من نقاشات وسجالات لا يحترم بصفة عامة قول الصدق والمصداقية والحقيقة...، مما لا يتطابق مع هذا النوع من افتراضات[43] البرهنة والحوار المعقلن... الخ.

وإذا سلّمنا بأن المناقشة العقلانية تقوم على افتراضات تحليل تأملي فلسفي، يمكننا التساؤل عن أبعاد هذه الافتراضات المعيارية ما دام أنها شروط موجودة في صلب عملية البرهنة، ولا تُفرض على الفاعلين إلا إذا قرر هؤلاء المشاركة في المناقشة العقلانية، يحدوهم هدف تعليل قضاياهم وإثبات صلاحيتها.

وإذا افترضنا أن ضرورة هذه المعايير (الصدق، المصداقية، الصلاحية، الحقيقة...) مشروطة بالقبول المسبق من لدن المشاركين، سيصبح حل المشكل الأخلاقي الذي يتباحثونه مرهوناً بفعل ما يثيره قرارهم المسبق بتبنيها أو لا في المناقشة العقلانية[44].

وبهذا الصدد يؤاخذ المفكر الألماني «إلتينغ» (K.H. Ilting) كارل أتو أبل (Apel) على الخلط بين افتراضات عقلانية تخضع مصداقيتها لقرار مسبق من المشاركين، وبين المعايير الأخلاقية التي تفرض على الكبير والصغير بدون قيد أو شرط[45].

كذلك يثير الفيلسوف البلجيكي جون مارك فيري (J.M. Ferry) إشكالية أخرى، تكمن في الصعوبة التي تميز تحليل كارل أتو أبل حين ينتقل من مجال الفكر إلى مجال الفعل بدون تعليل، أي عندما ينتقل مثلاً من الضرورة النظرية التي

---

(43) انظر بهذا الصدد المشاكل التي أحصاها:

- McCarthy, Th. «Rationality and Relativism», Op. cit., p. 68 et s.

(44) Bubner, R. (1982). «Habermas Concept of Critical Theory» In *Habermas. Critical Debates*, Op. cit, p. 53-54.

(45) Benhabib, S., *Critique, Norm and Utopia*. Op. cit. p. 137 et s.

تتعلق بالافتراض المسبق لجماعة التواصل غير المحدودة إلى الضرورة التطبيقية التي تتعلق بالتزام المتكلم (أي متكلم) بالفعل بهذه المثالية[46].

وحتى إذا سلمنا مع الفيلسوف الألماني هوف (O. Höoffe) - وهو كانطي النزعة - بأن المناقشة العقلانية التي تتجه لتحقيق التراضي الكوني، تمثل الميل الطبيعي للإنسان نحو الأخلاق، يبقى هذا الأخير حراً في رفض ذلك إن شاء[47]. ويعد هذا النقد أبلغ اعتراض على نظرية أخلاقيات التواصل من داخلها، لأنه يعتمد البرهنة العقلانية ذاتها والالتزام المسبق بمكوناتها.

وللإجابة على هذا الاعتراض، يُسلِّم أبل (Apel) بأن ممارسة البرهنة وتبنّي شروطها المعيارية (الصدق، الدقة، قول الحقيقة. . .) تخضع أولا لقرار الفاعلين واختياراتهم. لكن قرارهم في النهاية بالنسبة له ليس له إلا تأكيد صلاحيتها، والأساس العقلاني لتأكيد هذه الصلاحية لا يخضع في شيء لهذا المنطق[49]، ما دام التزام الفاعلين مرتبطاً بتحقيق ملموس للعقل وليس له من ارتباط بالتأسيس الفلسفي المرتبط بالتأمل.

وهذا خلافاً لكارل بوبر (Karl Popper) الذي كان يرى بأن الوصول إلى العقلانية محل اختيار أخلاقي يقوم أساساً على «فعل الإيمان بالعقل»[50]. الأمر الذي يطرح التساؤل وبقوة حول كيفية أن يصبح «الإيمان» بشيء، منطقاً عقلياً له. فالإيمان والعقل شيئان مختلفان؛ إذ لا سبيل للجمع بينهما في ثنائية مغلقة كهذه، والإيمان لا يعتمد في غالب الأحيان منطلقات العقل في اعتقاداته.

---

(46) Ilting, K.-H. (1982). «Der Geltungsgrund moralischer Normen» In W. Kuhlmann Et D. Böhler, D. (eds) *In Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik* (eds). W. Kuhlmann et Böhler, D. Frankfurt sur Main.. p. 626-627.

(47) Ferry, J.M. (1987). *Habermas, l'éthique de la communication.* Op. cit. p. 522 et s.

(48) Hoffe, O. (1982). «Kantische Skepsis gegen die tanszendentale Kommunikationsethik» *In Kommunikation und Reflexion, Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik* (eds). W. Kuhlmann et Böhler, D. Frankfurt sur Main. p. 529-530.

(49) Apel, K-O. (1978). «Einführung», Op. Cit., p. 166.

(50) Popper, K. (1979). *La société ouverte et ses ennemis.* Tome 2: *Hegel et Marx* (Trad. fr. Bernard, J. et Monod, PH). Paris. p. 157.

يعتقد كارل أبل أتو بأن البرهنة وشروط العقلانية التواصلية الملازمة لها، تفرض على الفاعلين فرضاً بغض النظر عن أي قرار غير عقلاني مسبق[51]، لأن كينونتها موجودة «سابقاً ودوماً» في جماعة التواصل غير المحدودة (لأنها هي من تحددهم كأفراد ينتمون للغة ويعيشون في مجتمع)، إذ لا يمكن للذات أن تدعي التموقع خارجه لأخذ قرار بشأن الاندماج فيه أم لا، وهي إن ادعت ذلك ستتعرض إلى قياس ذي حدين متناقضين:

1) إذا عزمت الذات أن تتخذ بهذا الصدد قراراً يقبل التحليل العقلاني، ستفترض مسبقاً وجود الشروط القبْلية للتواصل (الصدق، المصداقية، الحقيقة، الصلاحية). ومن هذه الفكرة، يدعم أبل بـ«أننا لا يمكننا اتخاذ قرار على مستوى الخطاب والممارسة يحتمل قبول ورفض استخدام قوانين اللغة الترانسندنتالية، قبل أن نفترض مسبقاً هذه القواعد»[52].

2) وخلافاً لذلك، إذا ما خلصت الذات لاتخاذ قرار يتملص من أي تعليل عقلاني، فهي بهذا ستترك حتماً جماعة الإنسان العاقل والتواصل. لكن والحالة هاته، ستتخلى عن أي إمكانية لفهمها أو أن تتعرف على نفسها كفاعل عاقل، وهي بذلك ستختار طريق الحمق والتدمير الذاتي وبطريقة مَرَضية[53].

وتعقيباً على ذلك، لا يبدو لنا البديل المرسوم من طرف كارل أتو أبل جواباً مقنعاً، فتكراره للأطروحة القائلة بأن البرهنة العقلانية تضع هذه الافتراضات الداخلية والتأسيسية قبلياً، لا يشكل الشطر الأول جواباً مقنعاً بذاته ويسد الاعتراض. فهو يرمي إلى التقليل من شأن الذات التي قد تَتملَّص من أي تقديم لتبرير عقلاني عندما تختار أو لا تختار الانضمام إلى جماعة تواصلية، أما بالنسبة للشطر الثاني، فهو يتملص مما أعلنه في عريضة المبادئ. وبعيداً عن تبرير ضرورة المشاركة في

---

(51) Apel, k.-O (1987)) sur le pb. d'une *fond. Rationnelle de l'éthique*. Op. cit. p. 109 et s.
انظر كذلك: J.-M. Ferry (1987). *Habermas, l'Ethique de la communication*. Paris. P.U.F. p. 513 et s.

(52) Apel, K.O. (1981). «La question d'une fondation ultime de la raison» In *Critique*. Paris. p 928.

(53) Apel. K.O. Ibid. p. 926.
كذلك أنظر كارل أتو أبل (Apel): (1981 :p. 112).

التواصل الذي هو موضع طعن، يفترض أبل تبعاً لهذه الضرورة أنه يعتقد وبالقوة أن الذات إن لم تفعل ذلك في هذا الموقع، تجنح إلى التدمير الذاتي وإلى الحماقة.

أما الاعتراض الموجه لهابرماس الذي يقتضي أن الفرد له الحرية في اختيار دور التفاعل الإستراتيجي عوض التفاعل التواصلي الذي نريد الوصول إليه عبر معايير التداول اللغوي النموذجي (قول الصدق والحقيقة والتحلي بالمصداقية والمعقولية. . .)، أي أن يختار موقع الذئب الشرس عوض دور الكلب الأمين الحارس للمجتمع، أي الإنسان في التفاعل الاستراتيجي سيتخذ الكذب والنفاق والحذلقة والوعود المعسولة مطايا لبلوغ أغراضه، مما سيدفع هابرماس بالرد على أن الفرد في الحقيقة لا يمكنه أن يتموقع خارج الفاعلية التواصلية كلياً - أي من المجتمع وإلا رجعنا إلى قانون الغاب، وأن محاولة انسحابه لا يمكن أن تنتهي إلا بالتدمير الذاتي للذات وإلى الحماقة كلياً(54).

ومع ذلك لا يذهب هابرماس إلى ما ذهب إليه أبل، فهو يعتمد علاوة على ذلك منظوراً اجتماعياً، يقول بأن الفرد لن يستطيع تحقيق وتأكيد هويته إلا بفضل سيرورة التنشئة الاجتماعية (الجتمعة) التي لا يمكن أن تنجز إلا في إطار الفاعلية التواصلية(55)، فالذات مندمجة أصلاً في شكل من أشكال الحياة التواصلية وبمعزل عن أي قرار مسبق(56).

وإذا كان هذا الجواب يتملص من مبادئ أخلاقيات التواصل، فهو يقترن أيضاً بصعوبة إضافية ذات طبيعة معرفية، تصدر من واقع أن هابرماس يبدو قد تخلى هنا عن المنظور الداخلي الذي تبناه في البداية - المنظور القاضي بوجوب تبني الشروط اللغوية المعيارية مسبقاً (الصدق، الحقيقة، الدقة. . .)، والتي يجب على الذات اعتناقها بوصفها مشاركة في المناقشة العقلانية - ليتبنى منظور الملاحظ الخارجي من موقعه كعالم اجتماع يرصد كيف يصبح الفرد كائناً اجتماعياً.

والحال أنه بتبنّيه لهذا المنظور الموضوعي والاجتماعي، لا يمكن لهابرماس أن يقدم لنا سوى فرضية علمية تتعلق بكيفية بناء الفرد لهويته بناء سليماً وفق أبحاث

---

(54) Habermas. J. «Notes programmatiques». Op. cit. p. 121.

(55) Ibid. p. 124.

(56) Habermas, J. (1978). *Raison et légitimité*. Op. cit. p. 205, note 160.

العلوم الاجتماعية والإنسانية (وهي فرضيات لا تعمر طويلاً في سوق العلم)، في الوقت الذي ما زلنا فيه ننتظر منه الجواب على الاعتراض المقدم له، والذي يشك في تبنّي الفرد دائماً الفاعلية التواصلية عوض الفاعلية الأداتية كضرورة لا بد منها وغير مشروطة.

وخلاصة القول، تبدو نظرية أخلاقيات التواصل غير قادرة من الناحية الأخلاقية أن تبرهن أن الفرد مجبر دائماً على الاعتماد في حواره على معايير التواصل العقلاني (الصدق، المصداقية، الحقيقة...). لذا تحاول هذه النظرية على الأقل عند هابرماس الانتقال من النظرية الخاصة بشروط إمكانية تراضٍ عقلاني - قائم على ادعاءات الصلاحية - إلى مخطط إجرائي تطبيقي، قائم على ضمان تطبيق شروطه من لدن الأفراد[57].

وإذا كان كلا المخططين متباعدين، فهذا لا يمنع من أن نعترف للأطروحات المقدمة من طرف أبل وهابرماس بجدية تحليلها للافتراضات التداولية التابعة لأفعال اللغة، إذ تخضع لها جميع المواقف التي تحاول تبرير صلاحيتها عقلانياً، وإن ظل تحليلهما قاصراً عن إقامة البينة بأن الأفراد مجبرون بالضرورة على المشاركة عقلانياً داخل معترك أي نقاش.

نعم قد تتمظهر هذه المشاركة بعدم قابلية اختزال تبعيتها لقرار فردي، أي أن الفرد الذي يزعم تعليل هذا القرار يخضع تبنّيه بالأكيد لشروط التواصل العقلاني، أما إذا تعلق الأمر بإنكاره لها عن طريق إنكار افتراضات التواصل العقلاني، لا يمكن لنا محاسبته بدعوى أن الفاعل ارتكب تناقضاً إنشائياً. إذ إن الفرد هنا يتوفر على إمكانية اختيار فاعلية استراتيجية عوض أن يتبنى فاعلية تواصلية[58] من دون أن يتم تقديمه إلى مقصلة الحماقة أو الانتحار.

وإذا كان من المؤكد أن الفرد الذي يريد التملص من أي تبرير عقلاني يتعرض

---

(57) Berten, A. & Lenoble, J. (1920). *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*. Paris, Bruxelles. p.87.

(57) Heller, A. (1982). «Habermas and Marxism» In *Habermas. Critical Debates*. Op. Cit. p. 29.

(58) Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letz begründing. Unterschunghen zur Transzendentalpragmatik*. Frankfurt sur Main. p. 225.

سلوكه لنعت باللاعقلانية[59]، فهذا لا يكفي لإثبات أن النقاش العقلاني يفرض على الفرد بدون قيد أو شرط.

وإذا كان من المحتمل جدًا أن يمتثل الفرد في الظاهر لمقتضيات النقاش العقلاني، إذا تم الاعتراف للأفراد بحق المشاركة في النقاش وحقهم في المشاركة فيه على قدم وساق وبالصلاحيات نفسها، فمن المحتمل أيضاً وإلى حد كبير أن توجه بواعث إستراتيجية وغايات غير معلنة الفرد إلى العديد من المناورات، والتمسح ظاهريا بمقتضيات النقاش العقلاني بغية المناورة والضغط على شركائه، ليضمن في المقابل قبولهم بالمجرى الذي يدفع إليه في النقاش.

فعلى الرغم مما ذهب إليه كارل أتو أبل بأن المشاركة في نقاش يفرض على أصحابه الدفاع عن مصالحهم بواسطة ادعاءات مقبولة وقابلة منطقياً للتعليل[59]، غير أن ما يجري في الواقع يؤكد عدم وجود ضمان بأن يمتثل المشاركون لذلك. وبهذا الصدد، اعترف كارل أتو أبل باستحالة أن نقيم في الممارسة فرقاً واضحاً بين النقاش الذي يهدف إلى تعليل ادعاءات صلاحيته بطريقة برهانية من جهة، واستخدام تبريرات بلاغية ملتوية تعتمد الحيل والسفسطة الكلامية بغية التأثير من أجل أهداف غائية واستراتيجية من جهة أخرى[60].

يعي كارل أتو أبل تماماً الفرق بين الشروط المثالية لتكوين توافق عقلاني والشروط الواقعية التي تتحكم بالفعل في مجرى الحوارات داخل جماعات محددة اجتماعياً وتاريخياً، إلا أنه يعتقد بأن أخلاقيات التواصل تتضمن على الرغم مما قيل، واجباً أخلاقياً يُحفزنا على بذل جهود جبارة لتقليل حجم الفرق بين جماعة مثالية وجماعة واقعية للتواصل[61].

إذ يتشكل هذا الواجب الأخلاقي بالنسبة له كنتيجة طبيعية لمبدأ الكونية (Universalisme)، ليس فقط كمبدأ ليس لنا منه بُدٌ لإثبات صلاحية المعايير

---

(59) Apel, K.O., Pozzo, R. (1990) (eds). *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gederikschrift karl- Heinz Ilting*. p. 112-113.

(60) Apel, K.O. (1990). «Faktische Anerkennung» In *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*. Op. cit. p. 111.

(61) Apel, K.O. (1986). «Kann der poskantische standpunkt der Moralitat». Op. cit. p. 231 et s. Aussi: *«Grenzen der Diskursethik»*? Op. cit. p. 22-23.

الملموسة والخاصة، ولكن أيضاً كواجب أخلاقي[62]. لكن هذا التحليل يبدو لنا قابلاً للطعن على الأقل من زاوية المطابقة الفورية بين شروط فلسفية تأملية بالدرجة الأولى - تختص بتعليل صلاحية الادعاءات الكامنة في أي قضية لغوية - وشروط واقعيتها المادية. إضافة إلى أن هذه الشروط يتمّ الدفع بها من خلال مبدأ الكونية وتفرض على الأفراد فرضاً للإقرار بها كأوامر أخلاقية مطلقة.

والحال هذا، لا يبدو لنا ممكناً افتراض هذه المطابقة بين النظرية والتجريب على هذا النحو، أو التسليم بهذه المماثلة المتسرعة بين المثال والواقع. فعلى العكس من ذلك تماماً، إن احترام الأفراد لشروط التعليل ـ العقلاني ـ يفترض من طرفهم إرادة وإقراراً بإيجاد حل للصراعات المتعلقة ـ بادعاءاتهم المختلفة ـ دون اللجوء إلى العنف، وبطريقة تتجنب أي نقاش يسيطر عليه تفاعل ذرائعي أو إستراتيجي.

كما أن الالتزام داخل النقاش واحترام المتحاورين كشركاء متساوين والإرادة الكامنة في تعليل صلاحية أي ادعاء بحسب العقل، يخضع لقرار سمته الأولى الاحتمالية وظروف الواقع، وبعيد كل البعد عن مقتضيات التفكير المتعالي (réflexion transcedantale) كشرط يبرر عقلانياً صلاحية الادعاءات[63].

---

(62) Apel, K.-O. (1986). Grenzen der Diskursethetik? . Op. cit., p. 22.

(63) Benhabib, S. (1986). *Norm, Critique and Utopia*. Op. cit. p. *319* et *322*.

الجزء الثاني

الديموقراطية التداولية

الفصل الأول

أزمة الدولة - الأمة وآفاق نماذج الشرعية السياسية الجديدة عند يورغن هابرماس

سنعرض في هذا المضمار ما يطرحه سؤال فرضية ضعف الدولة - الأمة والتكهنات التي تشير إلى النهاية القريبة والمزعومة لها. ومن هنا الدعوات المتتالية والمتكررة التي تتصاعد مطالبة بضرورة التكتل الجهوي والإقليمي كرد فعل على العولمة وأنياب الشركات العملاقة والعابرة للقارات والمجهولة.

سنكتفي على وجه الحصر بمقاربة فلسفة التواصل النقدية الألمانية التي تمثلها مدرسة فرانكفورت الثانية، وعلى الأخص الوجه البارز فيها الفيلسوف يورغن هابرماس.

والأسئلة التي يطرحها هابرماس تتلخص بصفة عامة في أزمة الدولة في الألفية الثالثة وترنح اختصاصاتها وضعف سلطتها مما ينذر بتحولات خطيرة في مسؤولياتها وأدوارها المعروفة. ومن ثم، هل ثمة تحول في ما عرفناه طوال قرون عن مهامها. فالسياسة كانت توجه الاقتصاد والسياسي يتحكم بالاقتصادي، إلا أن ما طرأ من تحول في الأدوار جعلت هذه التراتبية تنقلب إلى ضدها مع كل الآثار التي قد تترتب عن هذا التحول.

ففي قلب النظام الذي أطلق عليه عصر المعلوميات والتواصل تتقاذف مجموعة من التحولات التاريخية في حركة غير متتابعة: ظهور الفضاء العمومي، الدور المتصاعد للرأي العام، وضع أنظمة لجمع الأخبار وتخزينها في بنوك المعلومات، ميلاد صناعة خاصة بالوسائط المعلوماتية وتفوقها من الناحية المردودية على الصناعة

الكلاسيكية، عولمة الفضاءات الثقافية، بحيث إن الجمع بين هذه العناصر يبرز نظاماً معقداً.

فعالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل (1976) يحدد مجتمع الإعلام والتواصل بخمسة مظاهر أساسية: الانتقال من نظام إنتاج المواد إلى اقتصاد الخدمات (خاصة في الصحة، التعليم، البحث العلمي والإدارة)، تحول بنيات العمل من عمل يدوي وآلي إلى تخصص تقني عالي المهارة وقائم على الخبرة، تصاعد الدور المركزي للمعرفة النظرية في الإبداع والنمو الاقتصادي، بروز تقنيات جديدة في العلوم الذهنية. وأخيراً المقدرة المتسعة في التحكم بالتطورات التقنية والاجتماعية.

يؤكد هابرماس حسب هذا المنظور تصاعد أهمية دور التفاعل على الإنتاج، بحيث يشير إلى ظاهرة معقدة يتم من خلالها للأشخاص بناء هوياتهم في نظام تذاوتي، يتشكل من خلاله الواقع الاجتماعي بالتفاهم. فالأشياء لم يعد لها وضع نهائي ومعانيها تنبثق عبر مصفاة مختلف التأويلات المقدمة لها. والنتيجة الهامة التي تستخلص من التفاعل تتجلى في المكانة التي يحتلها الفهم داخله، ولذلك يمكن للأشخاص أن يعيشوا جنباً إلى جنب وفي الوقت نفسه في عوالم مختلفة. ومن هنا برزت الحاجة إلى الانتقال من دراسة الظواهر العامة إلى دراسة الظواهر الجزئية، وبرز إلى العيان علم اجتماع يقوم على الاهتمام بما يعيشه الناس في حياتهم اليومية عوض تبنّي مفهوم الوحدة والكلية لشرح الظواهر الاجتماعية.

فالنسق استفرد بمختلف جوانب الحياة وتمكن من إعادة إنتاج قواعده وبنياته وآلياته بنفسه لأن له قدرة متميزة على التوسع والإدماج، كما أنه يتوفر على وسائل تواصل جبارة وذكية تتكيف بسرعة بالغة ضمن سيرورة معقدة يجملها نيكلاس لوهمان كالتالي:

- انتقاء لمضمون ما.
- انتقاء يفترض مشاركة مزدوجة.
- انتقاء يسمح بالقبول أو الرفض وهو إجمالاً وفي كل الحالات انتظار للنتائج.

ومن هذا العالم البالغ التعقيد يجدر أن نطرح فرضية ما قد ستؤول إليه الدولة - الأمة في عصر العولمة وعصر الأنساق. ثم كيف سيكون دورها في القرن 21؟ وهل الدولة - الأمة في شكلها الكلاسيكي بدأ يحتضر ويشي بانتهائها في الأمد المنظور؟

وما هي التحولات التي لا بد أن تصيبها من جراء العولمة، أو هل ستبقى على ما هي عليه؟

ولعل أحد أبرز تجليات هذه الدعوة السياسية في حوض البحر المتوسط منذ أن وعت الدول الأوروبية محدودية تأثيرها منفردة في السوق العالمية والقرار السياسي العالمي، قيام الاتحاد الأوروبي وطموحه للانتقال من «طور التعاون المكثف إلى معاهدة دستورية أوروبية موحدة، «ينتج عنها حكومة وبرلمان أوروبي يضطلع بمهام ممارسة السلطة التنفيذية والتشريعية في إطار «فيدرالي»».

سنشير هنا على وجه الخصوص إلى الكتاب الأخير الذي أصدره الفيلسوف وعالم الاجتماع يورغن هابرماس أحد أبرز الفلاسفة في نهاية هذا القرن بخصوص هذه الإشكالية، يتعلق الأمر بكتابه **ما بعد الدولة – الأمة** الذي يجمع ثلاث مساهمات حول مستقبل الدولة في عصر العولمة، نشرت أولاها في فصول كتاب صدر بفرانكفورت سنة 1998، تحت عنوان «**مجرات التجمعات ما بعد الوطنية. دراسات سياسية**». أما المساهمة الثالثة فلقد صدرت سنة 1999، وتتعلق بالدولة – الأمة تحت ضغط العولمة.[1]

تتضمن هذه المساهمات جرداً لمشاكل الأزمة السياسية في أوروبا بدءاً من نهايات الثمانينات، تشير على وجه الخصوص إلى تصاعد البطالة المتزايد وأسعار المضاربات في البورصة في كل بقاع العالم تقريباً. أيضاً، تصاعد الحركات المتطرفة وجرائم العنصرية، كما الهوة السحيقة بين الشمال والجنوب، والأخطار الإيكولوجية المحدقة بعالمنا، ثم خطر اللبننة والصراعات الإثنية الشوفينية في كثير من الدول.

ومن مميزات هذا العالم الذي تحول بصفة مذهلة ما رصده نيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann) أبرز علماء الاجتماع الألمان «يستحيل الآن الإيمان بأن السياسة أكثر أهمية من الاقتصاد، وأن الاقتصاد أكثر أهمية من القانون، وأن القانون بدوره أكثر أهمية من العلوم، وأن العلوم أكثر أهمية من التربية وأن التربية أكثر أهمية من الصحة (ولإنهاء مدار هذه الدائرة: يمكن القول بأن الصحة اكثر أهمية من

---

(1) جمعت هذه المقالات الثلاث في كتاب واحد، انظر الترجمة الفرنسية:

Habermas, J. (2000). *Après l'Etat-Nation. Une nouvelle constellation politique*. Trad. fr Rochlitz, R. Paris. Fayard.

السياسة!). لقد أصبحت هاته التراتبيات والمفاضلات التي سادت منذ القرون الوسطى في خبر كان، فهي لم تعد ذات قيمة وأصبحت متقادمة. لذا يجدر بنا الآن، أن نضع قاعدة جديدة تؤسس لنسق يولي أولوية كبيرة لوظيفته الخاصة ومن ثم يعتبر الأنساق الوظيفية الأخرى - وبالتالي المجتمع برمته - كمحيط له».

لقد غدت الأنساق قادرة على تحديد مكانها في المجتمع وإعادة إنتاجها، بحيث إن أي نسق يصف علاقته بالمجتمع يخضع للعلاقة التي تحيط بين النسق والمحيط، إلا أن جميع هذه الأوصاف المقدمة لا تتلاقى فيما بينها، باعتبار أن عملية عرض المحيط والمجتمع من طرف أي نسق تتم بصفة وظيفية مختلفة، فكل من النسق البنكي أو النسق الإداري له علاقته الخاصة بالمجتمع وبالمحيط الذي يديره وكل منهما مستقل عن الآخر في كيانه ونظمه ومتمايز عن الآخر في أداء وظيفته.

كما تتناول المساهمة الأخيرة مسألة توسيع أوروبا لمؤسساتها في الاتحاد الأوروبي وتأرجح هذا التعاون بين بديل نموذجي يحفظ السيادة لكل دولة أو يرهنها بحكم «فيدرالي»، وهذا من قبل أن يقوم وزير خارجية ألمانيا يوشكا فيشر (Joscka Ficher) زعيم حركة الخضر الألمانية بإلقاء عرضه المثير في جامعة هامبولت Humboldt ببرلين سنة 2001، والذي طالب من خلاله بالدعوة إلى الانتقال من مرحلة «التعاون» إلى مرحلة «التشارك» الدستوري في إطار فيدرالي داخل الاتحاد الأوروبي.

يشير هابرماس إلى أن العالم تحول إلى ما يطلق عليه بالعولمة بعدما نشطت آليات البنك الدولي في إرساء معالم التقويم الهيكلي في الدول التي وقعت فريسة تدهور الأوضاع الرأسمالية. ومن هنا تصاعدت الدعوة للتعولم بعدما أصدر البنك الدولي تقريره لعام 1996 حول الانتقال من «التخطيط إلى السوق» ليتبعه بعد ذلك تقريره لسنة 1997: «الدولة في عالم متغير». ومن أبرز النقط التي تداولتها هاته التقارير الشهيرة:

- المناداة بتحرير التجارة الخارجية على المستوى العالمي، خاصة بعد أن أصبحت شعاراً مركزياً: «التجارة محرك النمو». وهي الدعامة الأولى التي يرددها مناصرو الليبرالية، وتتأسس على غرارها بما يسمى حالياً الحرية الاقتصادية.

ولعل هابرماس يبين الاتجاه الذي اتجهت إليه الدول الأوربية مخافة فقدان دورها الاقتصادي أمام الولايات المتحدة الأمريكية واليابان. لذا فإن التكامل الإقليمي بين دول تتوافق في أوضاعها السياسية وفي مستوياتها الاقتصادية من شأنه أن يعزز من قدراتها على الصمود، لا سيما بعد أن وعت أوروبا أن الاقتصاد العالمي والتجارة لا تعملان على تقليص التباينات، بينما هما في الواقع يؤديان إلى عملية تراكمية، يعرّفها الاقتصادي جونار ميردال Gunnar Myrdal بالسببية الدائرية (Circular causation) التي تعمل على إفقار الدول المتخلفة. ولذلك فإن الفلسفة التي تقوم عليها تلك النظرية من حيث المصالح أمر يرضي أولئك الذين لا يعاني دخلهم الوطني من عجز مزمن، ولكنه لا يقدم أية حلول لمن تأخروا في الركب وظلوا أسرى التخلف.

دفع الوعي بذلك اقتصاديي الفكر السياسي ورجال القرار السياسي في أوروبا إلى شق طريق الاتحاد في شكل اتحادات جمركية(*)، الذي كان يقصر التحرير على التبادل التجاري البيني، ويحقق التعادل بين نوعي الآثار لكل دولة عضو، بانتقال الموارد التي يطلق سراحها من الاستخدامات متدنية الكفاءة، إلى أخرى عالية الكفاءة. ويفترض هذا أمرين: الأول هو سهولة انتقال الموارد، والثاني هو أن هذا الانتقال يتم داخل كل عضو بحكم قدرته الذاتية ليتوسع رويداً في أنشطة عالية الكفاءة بين الشركات والمؤسسات التي تشتغل في الاختصاص نفسه وتسوق البضاعة نفسها على مستوى الاتحاد الأوروبي، الأمر الذي تضيق فرصه على النطاق العالمي

(*) قاد هذا إلى تجاوز إقامة اتحاد جمركي والسماح بانتقال عناصر الإنتاج بين الدول الأعضاء فيما سمي بالسوق المشتركة، والعمل على توسيع نطاق تنسيق السياسات الاقتصادية ليشمل أموراً عديدة أبرزها انتقال جانب من الشؤون السيادية إلى جهاز فوق وطني، الأمر الذي لم يتيسر إلا بوجود جهازين إقليميين آخرين، أحدهما تشريعي (البرلمان الأوروبي) والآخر قضائي (محكمة عدل أوروبية) اصطحبهما قدر كبير من الشفافية والإشهار والعلنية ليعرف كل مواطن (أوروبي) ما يجنيه وما يتحمله نتيجة هذا التجمع.

لقد كان مقدراً أن تنتهي مرحلة بناء السوق الأوروبية المشتركة بعد عشرين عاماً، إلا إن اكمال بناء الاتحاد الجمركي في منتصف سنة 1976 قبل الموعد المحدد له بسنة ونصف مهد لجاك دولور قيادة عملية بناء السوق الموحدة التي دخلت حيز التنفيذ في 01 نوفمبر 1993 بمصادقة الدول الأعضاء على اتفاقية ماستريخت. لا بد من الإشارة هنا إلى دعوة جاك دولور إلى نقل 80٪ من الشؤون الاقتصادية والمالية والاجتماعية إلى الجماعة وإلى تجاوز السوق الأوربية المشتركة بإقامة اتحاد نقدي وتبني عملة موحدة اليورو.

حيث يتزايد احتمال أن تجد كل دولة فيه من يتفوق عليها في نشاط آخر، لكنه هنا يتم من موقع أنضل مما تستطيعه كل شركة منفصلة أو كل دولة منفردة على حدة.

نتج عن ذلك اندماج الشركات الأوروبية الكبرى والمتوسطة واستطاع الاتحاد الأوروبي على إثر ذلك أن يفتح مجالاً ثانياً تجلّى في الجمع بين الشقين السياسي والاقتصادي للتكامل الإقليمي بالدعوة إلى التدرج من الثاني إلى الأول تحقيقاً لوحدة اقتصادية مندمجة. والآن بدأت الدعوة للوحدة الدستورية السياسية كبديل للمدرسة الفيدرالية التي تدعو للقفز إلى الوحدة مباشرة، وهذا ما بدأ مع تعيين الرئيس السابق لفرنسا فاليري جيسكار ديستان على رأس لجنة استطاعت أن تعرض مشروع ذلك الدستور بنجاح كبير.

ترجع أطروحات هابرماس حول هذه المواضيع إلى دراسته في الستينات (1962)[2] لميكانيزمات تشكل الرأي العام والفضاء العمومي، إذ اعتمد في هذا المعنى منطق شيلنغ (Schelling) القائل بأن النظرية هي الممارسة والعكس غير صحيح، وأنه لا طائل من معرفة لا تخدم الواقع أو بعيدة عنه.

لا غرابة إذن من أن ينظر هابرماس في كتابه ما بعد الدولة - الأمة إلى العالم في عصر العولمة بنظرة ملؤها التفاؤل. إذ يعقد العزم في الفصل الأول على كيفية «استخلاص الدروس من كوارث هذا القرن» (ص: 11 - 39): التزايد الديموغرافي المتفجر في العالم الثالث، وتسيد القطاع الثالث على غيره من القطاعات والتمدن المتوحش، وما يحيط بآثار نتائج التقدم العلمي والتقني غير المتوقعة، ثم آثار الحرب الباردة التي ما زالت قائمة والتوتاليتارية والمذابح.

تلكم الملاحظات التي يقدمها بغاية أن لا نبعد من أذهاننا خصوصية الحدث الهام الذي قسم القرن إلى قسمين من الناحية الاقتصادية والسياسية: الحربين العالميتين اللتين انتهتا بهزيمة الفاشية بعد النصر الذي تحقق للحلفاء سنة 1945 (وهنا ألماني من يتحدث)، ولقد قلّل هذا كله بشكل كبير من قيمة أساطير عصر الأنوار التي كانت قد أخذت بعقول الناس منذ الثورة الفرنسية 1789[3].

---

(2) Habermas, J. (1962, 1978). *Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris. Payot.

(3) Habermas, J. (2000). *Après l'Etat -Nation*. Paris. Fayard. p. 23.

وعلى الرغم من ذلك فقد كان لمنطق العقل عدة انتصارات، نستخلص أهمها من التوافق الذي حدث في «ريكيافيك» بين ريغان وغورباتشوف، حيث كان من الممكن جداً أن يترك العقل مكانه لمغامرة عسكرية غير محسوبة من طرف الاتحاد السوفياتي في السابق.

ثم يرجع إلى ما حصل من توسيع الحقوق الاجتماعية في إطار دولة – العناية (Providence Etat) في هذا القرن، وكيف استطاعت بعض البلدان الآسيوية أن تبني نموذجاً اقتصادياً قوياً استطاع أن يفرض على الدول الغربية الاحترام المتبادل والتعامل على قاعدة من المصلحة المشتركة.

إلا أن هذه النظرة التفاؤلية يجب ألا تحجب عنا الأزمة التي تحيط بـ«الدولة الاجتماعية» كما يسميها هابرماس، فجل توجهات سياسة الاقتصاد حالياً تصب منذ بداية الثمانينات في العرض عوض الطلب، مما سبب نتائج وخيمة (غياب القوانين، سوء التنظيم، الخوصصة، ليونة قوانين السوق، الفقر، عدم ثبات العمل وقيمته)، يتم التعبير عنها بانشطار وانفطار عقد التضامن الذي من دونه «لا تستطيع مجتمعات ذات ثقافة ديموقراطية أن تطور الكونية التي تشخصها»[4].

لقد غيرت العولمة بنيوياً نسق الاقتصاد العالمي وتقلص دور الفاعلين السياسيين في الدولة – الأمة. لذلك لم يعد من ذريعة للكينيزية في دولة واحدة، فهي لم تعد تنفع. ولا بد من اللجوء إلى إقصاء خيارين تقليديين فيها: السياسات الحمائية والاقتصادية التي تتأسس على الطلب.

إلا أن هاتين النقطتين ما زالتا تطرحان السجال والمناقشة، فأغلب الملاحظين يتفقون على أن استمرار الممارسات الحمائية الخفية ما زالت قائمة وتحت أقنعة تنظيمات وقائية أو صحية مختلفة.

أما ما يتعلق بشأن السياسات الاقتصادية التي تشجع على الطلب، فإن انفلتت من الإطار الوطني الضيق، فهي خاضعة للتقلبات النقدية التي تلاحظ بين المناطق الجغرافية المتعددة القوميات والأسواق المالية الكبرى. فمعدلات الفائدة أو معدلات صرف عملة الين أو اليورو إزاء الدولار تنعكس بقوة على الموازين

---

(4) Ibid, p. 29.

التجارية، مشجعة أو غير مشجعة للاستثمار، وكذلك الأسواق الداخلية أو قدرات التصدير.

إن نتائج ثبات سعر الفرنك الفرنسي أمام المارك الألماني في إطار اليورو - وعلى الخصوص الارتياح الذي يطبع معدلات الفائدة التي أتاحها - تعد من أحسن الأمثلة على هذا التأثير الاندماجي للبلدان الأوروبية[5].

وإذا كان صحيحاً أيضاً أن الدولة - الأمة التي انفتحت أثناء القرن 19 على الأشكال الديموقراطية الشرعية قد توسعت بعد الحرب العالمية إلى الدولة الاجتماعية، فإن وظائفها تتوارى اليوم بشكل سريع إن لم تكن مهددة، ومن هنا التساؤل المفحم: **ما بعد الدولة - الأمة؟**

إن خلق وحدات سياسية اقتصادية تجمع العديد من الفضاءات كالاتحاد الأوروبي، لا تعدو أن تكون إجابة دفاعية ومحدودة لهذا الخطر الذي يتهددها. فخلق هذه الفضاءات الاقتصادية الموسعة والمندمجة مرهون وخاضع لسلطة السوق، والدولة لا تتوسع في الوقت الراهن بفضل إرادة سياسية على مستوى الكرة الأرضية وإنما تتراجع أمام سلطة الاقتصاد والعولمة.

ما هي الحلول التي يتقدم بها هابرماس؟ يتمثل الحل المجرد في تحويل مشروع الوظائف التي تشغرها دول العناية الوطنية إلى مؤسسات فوق دولية تجبر الاقتصاديات الوطنية على أن تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الاجتماعية. فهذا المشروع يجب أن «يتكفل بمهمة الزيادة من قيمة الرواتب وتحسين المعاشات وتوزيع الضرائب بشكل مقبول من طرف الجميع، مع صياغة أشكال الإجراءات والممارسات التي من شأنها أن تأخذ بيده إلى الأحسن»[6].

أما إزاء «صراع المصالح المتناقضة» يجب القيام بمأسسة الإجراءات التي تتيح تكوين إرادة فوق وطنية، إلا أن إعدادها «لن يتم بمبادرة من النخب الحاكمة(...)، وإنما من طرف المواطنين أنفسهم»[7].

---

(5) (بالطبع حدث ذلك بقليل قبل تبني عطية اليورو فعلياً) bid.

(6) bid., p. 35.

(7) bid. p. 37.

يدافع هابرماس عن ذلك من دون إفراط في اليوتوبيا، فهو يستشهد بمثل تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من طرف منظمة الأمم المتحدة، وهو إعلان يدين حروب الإبادة والجرائم ضد الإنسانية. واستطاع هذا المبدأ إلى حد ما أن يحظى من دون شك مع مرور الزمن بفعالية معيارية خاصة به وإن كانت هذه الفعالية ما زالت ضعيفة، إلا أنه إذا كانت «سياسة توزيع المهام وتحديد المسؤوليات ما زالت ضرورية» فهي لن تتجسد في صياغة وطنية وإنما في دولة «عالمية» تشكل الأمم المتحدة حكومتها المركزية وعلى إثر قاعدة تضامن مواطنة كونية.

ولكي تتحمل النخب مبادرة من هذا النوع «فإن الإصلاح الأولي للتوجُهات الأكسيولوجية للسكان ضروري، فأول من يخصهم هذا «المشروع» ليسوا بالحكام، ولكن الحركات الاجتماعية والتنظيمات غير الحكومية، وبمعنى آخر الأعضاء النشيطون في المجتمع المدني الذين يتجاهلون الحدود الوطنية[8]».

ولكي ننهي مؤقتاً خلاصتنا حول هذه المساهمة الأولى، ثمة ملاحظتان لا بد منهما: «ينطبق هذا التحليل بالنسبة للظروف المعاصرة بدرجة كبيرة، ويندرج كلياً في نظريته النقدية: يدعو هابرماس إلى فضاء عام جديد للنقاش يتخطى حدوده الوطنية هذه المرة» لكي يصبح عالمياً إذا أردنا استعارة عبارات مرجعيته الكانطية.

كما أنه مثير أيضاً أن يستطيع هابرماس أن يصل إلى الدقة بشأن تطابق هذه الإشكالية مع الوظيفة الجديدة للمنظمات غير الحكومية والحركات المدنية التي أخرجت مطالبها من الدائرة الوطنية الضيقة إلى رحاب أوسع يشمل الكرة الأرضية برمتها. فمنذ وقت غير بعيد عاينا فشل قمة المنظمة العالمية للتجارة. ونستحضر هنا أن النص الأصلي المكتوب بالألمانية صدر في سنة 1998 قبل سنة من أحداث «سياتل» (Seattle) وتداعياتها اللاحقة (دافوس، واشنطن، جنيف، بانكوك، أو كما حدث في براغ، نيس، جنوا). حيث قامت الجمعيات والمنظمات غير الحكومية بدور رائد في التنديد بسلبيات العولمة وهيمنة الدول المتقدمة على باقي بلدان العالم. إذ أصبحت دبلوماسية الشعوب عن طريق هذه المنظمات أقوى بكثير من دبلوماسية الدول عبر سفاراتها.

---

(8) Ibid. p. 39.

التجمعات ما بعد الوطنية وآفاق الديموقراطية:

يشدد هابرماس على أن تصاعد مراحل التكامل بين اقتصاديات الدول الأعضاء من حالة الوحدة الاقتصادية أو الاندماج الاقتصادي المتكامل لم يسهل الانتقال إلى وحدة سياسية، بل استفحلت من جرّاء عدم قدرة الاتحاد بلورة موقف موحد لسياسته الخارجية بعد إعلان الحرب على العراق من طرف الولايات المتحدة الأمريكية، أو أثناء الأزمة الأسبانية المغربية من جرّاء النزاع حول جزيرة ليلى المغربية.

على الرغم من تزايد الشعور بوحدة المصالح وتضاؤل الفروق بين الدول الأعضاء، اتضح أن الاندماج الاقتصادي لا يكفي بالنسبة لهابرماس للانتقال مباشرة إلى وحدة سياسية، بل لا بد من مرحلة وسطى تحقق تماسكاً اجتماعياً، ينتقل بفكر الفرد الأوروبي إلى الانتماء الإقليمي، وهو ما يتأتى أصلاً بالتماسك الاجتماعي.

وبعبارة أخرى يشدد هابرماس أن الانتقال من الاقتصادي إلى السياسي يمر عبر الاجتماعي، وهو ما يشترط توفر التقارب الثقافي.

يؤكد هابرماس على العامل الاجتماعي لما له من دور في إرساء التكامل الأوروبي، باعتباره يجعل الأوروبيين يسعون إلى إزالة ما تتضمنه النزعة القطرية من قيود. وبعبارة أخرى يجري التمييز بين ما هو متماثل Similaire بين الأقطار وما هو مشترك Commun، وبقدر اتساع الأخير يتيسر تقبل فكرة إحلاله محل الأول، لأن الاتساع يعني قدراً أكبر من التماثل.

وفي الوقت نفسه يكتنفه شعور أن الأخذ بالأوروبي أفضل من التوقف عند الوطني في أوجه عدة من مناحي الحياة. والأهم من ذلك إيجاد اقتناع بأنه على المدى الطويل تتزايد الرقعة المشتركة ويسود شعور بأن التوافق يلغي العوائق الاجتماعية والنفسية التي كانت وراء تفضيل المجتمعات المعنية نهج سياسة منفصلة.

يعني هذا أن تقوم الدول الأعضاء بتقاسم السيادة وتحقيق ما لا تستطيع الدول تحقيقه فرادى على المستوى السياسي والعسكري.

ولكي نتبين إشكالية هابرماس في هذا المجال: ينشغل الفكر السياسي الأوروبي بقضية التكامل وما إذا كان من الحتمي الإصرار على تحقيق التقدم نحو الوحدة السياسية كما تريده فرنسا وألمانيا أو إقامة تكامل مرن كالذي تتزعمه بريطانيا.

وبذلك يطرح هابرماس: ما هو السبيل الأفضل لتموقع دولة أوروبية كبيرة موحدة داخل العولمة؟

يخص السؤال الفلسفي العام الذي يطرحه هابرماس كيفية تحقيق ائتلاف تشاركي لمواطنين أحرار ومتساوين عن طريق قانون وضعي «يسلط الضوء على الصعوبات التي يصطدم بها الإنسان أمام واقع غير معقلن[9]»، وما ينتج عنه من عراقيل ومخلفات حادة، كالتوتر النفسي خوفاً من البطالة، والصراع الاقتصادي والتناقض الاجتماعي.

إذا كان عجز السياسة والساسة عن إيجاد حلول للمشاكل التي يتخبط فيها العالم المعاصر قد غدا أمراً بارزاً، إذ نراهم يهيمون في كل الاتجاهات، ويحاولون صرف الفكر النقدي عن إيقاد الشعلة التي تُحوّل هذه العراقيل إلى «تحديات»[10] تقدم ناصية حلول مختلفة عن حلول السوق.

إن المشاكل الحالية (الفقر، البطالة، الجرائم العنصرية، والتفاوت المتزايد الحاصل بين الشمال والجنوب، كما اللبننة والصراعات التي اتخذت طابع التصادم الإثني – القومي والديني، ثم حركات الإرهاب الدولية الخ) لا يمكن أن تطمح لحلول «سياسية» بالنسبة لهابرماس إلا بواسطة شرطين.

يجب في البداية أن تكون الدولة ذات مصداقية تعتقد ونعتقد معاً بأنها ما زالت قادرة على اتخاذ خطوات لتغيير التوجيه القائم في المجتمع، يعقب ذلك مباشرة شرط ثاني يساهم في تطوير «إرادة مواطنة قانونية تُمنح حُق التشريع الذاتي على مستوى السياسي. فاجتماع هذين الشرطين، هو ما أنتج بعد الحرب العالمية الثانية المشروع السياسي الإصلاحي «الديموقراطي الاشتراكي»» الذي دعا إلى «مجتمع عادل» وهو هنا يستشهد بفيلسوف العدالة «جون راولس» الأمريكي منظّر فلسفة العدالة.

ويعتبر هابرماس (Habermas) على وجه الدقة، أن مبدأ السيادة الشعبية شرط أساسي لشرعية القانون في الديموقراطية، فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لهم إمكانات المشاركة المتساوية في بلورة الإرادة العامة التي تكتسي طابع المؤسسة القانونية لتقرير إرادتهم السياسية.

---

(9) Ibid. p. 43.

(10) Ibid. p. 44.

وتتضمن مقتضيات هذه الإرادة أن يتقبل مُتلقي المعايير القانونية صفة أنه واضعها، فالديموقراطية التداولية المقترحة من طرف هابرماس تندرج في منظور توافقي للشرعية، يقود بالضرورة إلى تنظيم الصراع السياسي الضروري لتكوين أي مجتمع ديموقراطي.

يتمثل مبدأ الديموقراطية في الإجراء الشرعي المنوط به خلق معايير قانونية يتم تبريرها بمنطق متعدد، وخاصة باعتبارات ذات منطق تداولي - اشترك فيه الفرقاء واتفقوا عليه - وسياسي - بوصف السياسة فن الممكن - أو أخلاقي صرف - يتماثل مع القيم الكونية -، إضافة إلى اعتبارات تتعلق بالتفاوض من أجل تسوية منصفة بين المصالح المتضادة[11].

ويفرز منطق القانون التداولي اختيار الوسائل القمينة بتحقيق بعض الأهداف واختيارها بحسب قيم محددة. ويتم تأسيس الحجج النهائية بصددها على معرفة تجريبية تتيح تخمين نتائجها والكشف عن الاستراتيجيات الموضوعة داخلها.

وفي حالة ما إذا اهتزت القيم المرجعية بين الناس وأصبحت موضوع جدال وطعن، يتم اللجوء إلى مناقشات ذات طبيعة أخلاق - سياسية، الهدف منها إيصال الجماعة إلى الاحتكام لتحديد السلوكات، أو رسم أهداف تحاول منها إبراز ما تريد أن تختاره لحياة أفرادها من نموذج أصيل، إلا أن هذا لن يتم بلوغه إلا بفضل نظرة نقدية للتقاليد يعيد أفرادها من خلالها التعريف بهويتهم المشتركة.

ويعقد هابرماس مقارنة هامة بين المعايير والقيم، فتبَنّي المعايير يسهل عملية الاندماج في شريحة اجتماعية، وهو ما يفرض القيام بدور أو بأدوار اجتماعية. لكن تجدر الملاحظة أنه من الممكن فحص هذه المعايير وأخذ المسافة الموضوعية واللازمة بيننا وبينها للتمكن من مناقشتها والتأكد من صحتها، بينما يرى أن القيم لا تتيح ذلك، فأي تقييم هنا يخضع في عمقه لرؤية تابعة لعالم معيش معين وخاص بكل منا حيث توجد منطلقاته وركائزه ودوافعه، ومن الصعب جداً التنصل منها.

ولذلك إذا كان من الممكن جداً تطوير مساطر وإجراءات مناقشة والتحقق من

---

(11) Habermas, J. (1997). *Droit et Démocratie*. (Trad. fr). R. Rochlitz. Paris. Gallimard.. L'édition originale en allemand *Faktizität und Geltung* (1993). p. 110 et 209.

أية معايير، فالأمر يفشل أمام منظور القيم مثل الخير والشر، فهي تفرض على الدوام الانطلاق من نمط حياة معين.

وهذه المسافة الممكنة والمرتبطة بواجب التحقق من الفرضيات التي تقوم عليها المعايير، تسمح بولادة عقلانية إجرائية لا تؤسس معايير ما، إلا تلك التي تخضع لنقاش مسبق بين الأفراد ويتم التأكد من صلاحيتها كونياً والموافقة عليها.

فالمعيار لا يكتسب تحققه إلا إذا قبل المعنيون به، أي بوصفهم مشاركين في سيرورة خطابية برهنت على صلاحيته وجدواه. وأخلاقيات التواصل بهاته الصفة تنقلنا إلى أبعد من مجرد أخلاقيات معيارية تقوم على مبادئ جوهرية. فهي تحيل على إجراءات التحقق من المبادئ، وعملية تأسيس هذه للمعايير جد مرتبطة باحترام شروط الممارسة المنطقية الصارمة للخطاب. غير أن معضلة تبرير المعايير القانونية لن يكون بوسعنا حصرها فيما أتى الحديث عنه سابقاً، بل يجب أن نحدد علاوة على ذلك، ما إذا كانت هذه المعايير قابلة لأن تبرر من وجهة نظر أخلاقية، علماً أن البراهين والحجج المقدمة في المناقشات الأخلاقية تضع نصب أعينها الوصول إلى مبدأ الكونية، وهل سيتم القبول بها بطريقة عقلانية من طرف جميع المعنيين وما إذا كانت تعبر أيضاً عن قيم كونية.

وأياً تكن الحال، فما دام الأمر يتعلق بخلق معايير قانونية قابلة للبرهنة والتعليل بواسطة الاعتبارات السالفة الذكر، فإن مبدأ الديموقراطية بحسب هابرماس لن يأخذ بعين الاعتبار سوى المعايير التي تثير توافق جميع أعضاء الجماعة القانونية عن طريق مسطرة إجراءات خطابية عقلانية منظمة لإعداد القانون وتحضيره[12]. وهذا ما يتضمن ظاهرياً الأخذ بجميع الحجج المنطقية القادرة على تبرير مضمون المعايير القانونية وصلاحيتها، والتي يشترط عليها مبدئياً أن تحظى بالقبول العقلاني من طرف جميع أعضاء الجماعة القانونية[13].

وإذا ما كان تعريف مبدأ الديموقراطية يتم هنا عن طريق مرجع يهدف إلى إقامة توافق، فلأنه يصدر عن مبدأ أكبر منه، **المبدأ الخطابي** (Diskursprinzip) الذي

---

(12) Habermas, J. (1997) [1993], Tr. Fr *Droit et Démocratie*. Op. cit, version allemande. *Faktiziät und Geltung*, op. Cit. p. 141.

(13) Cf. Habermas, J. Op. cit. p. 188-192.

يحظى عنده بالسبق على الأخلاق والقانون، لأنه يعبر عن عدم الانحياز والاستقلالية اللذين يتوقف عليهما شرعية المعايير الملموسة[14].

وعلى ضوء هذا المبدأ لا يتم الاعتراف بصلاحية أي منها، إلا تلك التي يتوافق عليها جميع المعنيين كمشاركين في هذه المناقشات العقلانية[15]. يسري الأمر كذلك على مبدأ الأخلاق الذي يجب أن يتصف بطابع الكونية، بحيث يغدو تعبيراً عن مبدأ خطابي قائم على البرهان والإقناع. فالأخلاق هنا ليست سابقة على القانون والسياسة كما عند كانط، وإنما تخضع عند هابرماس لقواعد العقلانية التواصلية ولا تعلو على قواعد الخطاب المنطقية.

والحال، بما أن أطروحات هابرماس جعلت من التوافق العقلاني لأعضاء المجتمع العامل الأساسي لشرعية القانون، فلأنها تعتبر أن الحقيقة البشرية اليوم يجب أن تتجسد فيما قد يتوافق بشأنه البشر في أمورهم، وإن كانت لا تتطابق دائماً مع الشروط الملموسة التي قد تمارس فيها إرادة المواطنين السياسية، بحيث تظل التبريرات الشرعية للمعايير القانونية في ظل المجتمع الديموقراطي رهاناً للنزاع والصراع المسموح له بهما، والذي يتم تجاوزهما بواسطة هدف التوافق المنشود.

إن ما يميز الديموقراطية وإجراءات القرار التابعة لها، لا يتأسس على مبدأ الإجماع وإنما بالقبول بالصراعات والسجالات. فحتى إن أتاحت هذه الإجراءات اتخاذ قرارات جماعية ومؤقتة، فهي تفترض مسبقاً وعلى الدوام وجاهة الجدل وشرعية الصراع المرتبط بالقيم أو المصالح ـ محل رهان ـ بالنسبة لإصدار معايير قانونية.

ويمكن الاستدلال على ذلك موضوعياً كما يفعل هابرماس، فإذا أقررنا بأن الأسباب التي تدفع إلى تقبّل هذه المعايير القانونية وتبريرها، يتجلى في تحقيق التوافق المنصف بين مصالح متضادة. فهو يعترف في الواقع بأنه من خلال المناقشات التداولية حول الأهداف والاستراتيجيات المتبعة، كثيراً ما تلوح في الأفق

---

(14) Cf Habermas, J. Op. cit. p. 138-199.

بالنسبة لهابرماس فإن وجوب تماثل المعايير القانونية مع مقتضيات الأخلاق، يعبر عن شيء يؤكد أن المعايير القانونية لا تعبر مع ذلك إلا عن إرادة أعضاء هذه الجماعة القانونية الخاصة.

(15) Habermas, J. Op. cit. p. 138 et 196.

اختيارات خاصة متصارعة على مصالح وقيم، تحول دائماً بيننا وبين نقاش أخلاق ـ سياسي ethico-politique يقودنا إلى تراض حول قيم نعتبرها تعبيراً عن حياة جماعية أصيلة، ومناقشة أخلاقية تتيح إقامة توافق حول مصالح كونية وعالمية[16].

وفي ظل هذه الشروط يبقى المسعى الوحيد هو البحث عن توافق بين المصالح المتعددة والقيم المتصارعة، لذلك يعتبر هابرماس المبدأ الخطابي قادراً على إنضاج شروط توافق عقلاني بين المعنيين، يمكنه أن ينطبق بطريقة غير مباشرة على تلك المصالح، بقدر ما يوجه تنظيم إجراءات التفاوض حولها بطريقة برهانية.

وبهذا الصدد، يفرض المبدأ الخطابي استبدال علاقات العنف والقوة بعلاقات الحوار والجدل في صراع المصالح، وبذلك يتمكن المبدأ الخطابي ـ في شكله البرهاني ـ من حصر علاقات القوة بين الأطراف بطريقة تضمن المساواة بينهم بشأن إمكانات المشاركة في المفاوضات والدفاع عن مصالحهم. وإذا تم تحقيق ذلك في ظل هذه الشروط، يصبح التوافق أكثر إنصافاً، بحيث يمكن أن نقبل بأن شرعية أي توافق تتطلب على الأقل شروطاً منصفة يتم التفاوض فيها، ما دام التوافق يفترض أيضاً دوام التناقض بين المصالح موضوع الصراع ولا يلغيها.

إلا أنه ينبغي التساؤل عن أبعاد هذا النوع من الحلول للصراعات ما دام أي توافق لا يضمن تحقيق توافق أبدي حول هذه المصالح، فهو مجرد تنازلات متبادلة مؤقتة يتم على إثرها قبول الأطراف بالتخلي عن تنفيذ مصالحها بالكامل.

يعترف هابرماس بهذا الصدد بأن التسويات تضمن تراضياً يحقق توازناً بين المصالح المتضاربة وإن ظلت طبيعتها بين الأطراف متناقضة، وإذا ما تأتى حل الصراع بواسطة التراضي يبقى دور التسوية صعباً ما دام يعتبر النظرية التوافقية ذات صلاحية كاملة ومطلقة.

في الواقع إذا ما جزمنا بنموذج التكوين العقلاني للإرادة السياسية الذي يقترحه هابرماس[17]، تخضع شرعية المعايير القانونية مبدئياً لتطابقها مع مقتضيات التوافق الكوني الذي يحدد وجهة نظر الأخلاق، ويكشف نموذج أخلاقيات النقاش أن

---

(16) Habermas, J. Op. cit. p. 204.

(17) (حيث يعرض هابرماس رسماً بيانياً لهذا النموذج) Habermas, J. Op. cit. p. 207.

براهينه تتمتع بأهمية بالغة تفوق ما يُخصّص لأنواع المنطق الأخرى التي قد يشار إليها بالاستناد إلى معايير قانونية[18].

تظهر أخلاقيات النقاش بطبيعة الحال كسيرورة لا بد منها لتبرير هذه المعايير، لأن كل التبريرات الأخرى بغض النظر عما إذا كانت تستند إلى مناقشات تداولية أو مناقشات أخلاقسياسية ستخضع لشروط مِسْطَرة منصفة للتفاوض حول تسوية ما. ويجب أن تتطابق عملياً مع الأخلاق التي بموجبها تصل المعايير إلى توافق عقلاني بين جميع المعنيين، كي يمكنها التعبير عن مصالح كونية.

ويعتبر التركيز الشديد على التوافق في الديموقراطية بديلاً عن منظور الإجماع، تتخلى الأطراف بموجبه عن أي توحيد قسري للإرادة الجماعية[19].

ويمكن أن نلمح في فكر هابرماس أن القرار الذي يصدر عن الأغلبية، يعبر «عن مقاربة واقعية لفكرة تكوين عقلاني للتوافق»[20] ما دامت إجراءاته قائمة على المناقشة العقلانية[21]، نضمن تنفيذه بواسطة استعمال الإكراه[22] أو سلطة الدولة.

ومن هذه الزاوية يمكن اللجوء إلى الأغلبية كحل يجيب عن حاجة آنية، يتوقف عنده النقاش السياسي المعقلن برهة من الوقت للبحث عن توافق لادعاءات الشرعية[23]. يصرح هابرماس لهذا السبب: «يتم تكوين الإرادة داخل البرلمان من المنظور الليبرالي كمصفاة لآراء مختلفة تتوجه نحو الحقيقة، والحقيقة هنا ما توافق بشأنها المعنيون، بحيث يمكن لقرارات الأغلبية أن تزعم لآرائها بسداد التفكير على

---

(18) Habermas, J.(1994). «Three Normative Models of Democracy» In *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*. Vol. 1, no1, p. 5.

ـ يركز المؤلف على أن السؤال المركزي في إعداد القوانين يتعلق بالسؤال الأخلاقي الذي يتمثل في تحديد الطريقة التي يمكن بها معالجة المشاكل الفعلية وبحسب مصلحة الجميع.

(19) Gerard, Ph. (1990). «Ethique et politique dans la légitimation du droit» in Maihoffer, W. Sprenger, G. (eds). *Law and the State in Modern Times*. ARSP. Beiheft Nr 42, Stuttgart, p. 55-57.

(20) Habermas, J. (1990). «Les affres de l'autonomie» In *Ecrits politiques. Culture, droits, histoire*. p. 136.

(21) Nino, C.S. (1991). *The Ethics of Human Rights*. Oxford.p. 248.

(22) Habermas. Op. cit. p. 219-221.

(23) Habermas, J. Op. cit.p. 371.

الأقلية»[24]، إلا أن شرعية القرارات يجب أن ترتبط منذ البداية إلى النهاية بخضوعها المسبق لنقاش حصيف يهدف في حد ذاته إلى تحقيق توافق حول مصالح كونية.

ينتقل هابرماس بعد ذلك لدراسة الديموقراطية ما بعد الوطنية أي إلى النزاعات والتحديات السياسية المطروحة على التجمعات ما بعد الوطنية، خاصة مسألة الديموقراطية في الاتحاد الأوروبي.

يعمد هابرماس إلى تطوير حججه عبر بناء خمس مراحل:

1 - الخصائص الكلاسيكية لشروط وجود الدولة - الأمة:

بإيجاز شديد يمكن القول إن الدولة الحديثة ظهرت كدولة إدارية (تحيل على تخصص وظيفي يتيح لها اتخاذ قرارات تلزم الجماعة) وكدولة ضريبية (لضمان تمويل الوظائف وما يتعلق بها من تسيير). فالدولة الإقليمية منذ نشأتها جاءت لتحديد الشعب ككائن للتشريع الذاتي - المجتمع - وكموضوع يطبق عليه هذا التشريع الذاتي[25]، ثم تممت الدولة فيما بعد هذا التحديد الجغرافي باندماج ثقافي.

أما اليوم فالجمع بين مواطنين أحرار ومتساوين لا يتم إلا بالشرعية الديموقراطية الفعلية التي تستدعي تصحيحاً ومراجعة من لدن الدولة الاجتماعية (دولة الرعاية).

2 - كيف تؤثر العولمة في هذا البناء؟

إذا ما حافظت الدولة الوطنية على نفسها عندما يتعلق الأمر بمهمة السهر والحفاظ على حق الملكية، فإن وظائفها الإدارية الآن تجابه بالمقابل مخاطر شتى لا تنذر بحدود (عدم القدرة على حماية البيئة: تشرنوبيل، الجريمة المنظمة...)، أو كالتي حدث لوظائفها الضريبية التي ترزح الآن تحت وطأة ضغوط الرساميل وغسيل الأموال ما ظهر منها وما خفي؛ والتي تترجم سيطرة العامل الاقتصادي على العامل السياسي كلياً: منها عجز الحكومات السياسية عن إيجاد حلول للبطالة وما يقع من تسريح العمال في وقت تحقق فيه الشركات أرباحاً خيالية.

لقد شاهدنا عبر تكوين أحلاف عسكرية أو تطوير شبكات اقتصادية ولادة

---

(24) Habermas, J. (1990). «Morality, Society and Ethics». An Interview with T.H. Nielson, In *Acta Socialogica*, 33,1990, p.101.

(25) Habermas (2000). *Après l'Etat-Nation*. p. 62.

أجهزة ذات سلطات سياسية تتجاوز سلطتها أسوار الدولة الوطنية (كصندوق النقد الدولي، البنك الدولي، الغات، المنظمة العالمية لمراقبة الطاقة، الاتحاد الأوروبي) عوّضت الدولة الوطنية شيئاً مما أصابها من خسائر في استقلاليتها وسلطتها.

إن الانتقال من المستوى الوطني إلى المستوى ما فوق الوطني «من شأنه بالطبع أن يغير من صلاحيات الدولة الوطنية ويتسبب في ظهور «نقائص للشرعية»[26]، ويمكن القول إنه من جراء هذا الفراغ تطورت أولى المنظمات غير الحكومية كمنظمة العفو الدولية، أطباء بلا حدود، حركة السلام الأخضر والعديد من المنظمات الدولية... الخ.

ينضاف هذا إلى عجز الديموقراطية الحالية في المجتمعات المتقدمة التي أصابتها العولمة في مقتل، بحيث اضمحلّت «كجوهر ثقافي للتضامن بين المواطنين، كما ترعرع في إطار الدولة الوطنية»[27].

فمن ناحية، وعبر الإعلام، أدت يقظة ضمير الفقر العالمي ومعرفته بالتباينات الكبيرة القائمة بين الشمال والجنوب إلى انفلات الهجرة، مما نتج عنه في المقابل تشدد حول الهوية الوطنية في الدول المستقبلة للمهاجرين، ولم يسلم من ذلك حتى المجتمعات المتعددة ثقافياً.

«لقد تم تسييد وإعلاء ثقافة الأغلبية كثقافة وطنية، في حين كان يجب أن يفصل بينهما وبين الاندماج الوطني كوحدة تتم تدريجياً ولأسباب تاريخية»[28].

لم يعد التضامن بين المواطنين قائماً على «خاصيات مادية مشتركة» مرتبطة بأصل الجماعة، بل انحصر في «وطنية دستورية» مجردة. إن الأحداث المفاجئة التي اعترضت انتخاب خليفة كلينتون والقبول الظاهر بهذه الأحداث على علاتها من طرف الشعب الأمريكي ومن جميع طبقاته بدون استثناء، يشخص بامتياز انحصار المواطنة في وطنية دستورية ضيقة[29].

ففي مجتمع متعدد الثقافات بامتياز كأمريكا «لم يمثل الغموض الذي لف نتائج

---

(26) Ibid. p. 63.

(27) Ibid. p. 67.

(28) Ibid. p. 68-70.

(29) Ibid.

الانتخابات أي خطر، فلم يكن هناك من فتنة ولم يدع أحد إلى حمل السلاح، فالمسألة لم تعدُ عن كونها حرب كلمات، ما لبثت أن أخذت العدالة مجراها بسرعة، واستمع القضاة لكلا الطرفين»[30].

ومن ناحية أخرى، نلاحظ جدلية جديدة بين التشابك (Grillage) والتمايز (différentiation) الخلاق[31] الذي طبع الإنسان المعاصر في ظل عولمة الأسواق وعصر الاستهلاك الكبير. إذ وجدت الثقافات المحلية نفسها أمام ضغط توحيد العولمة القسري مجبرة على أجوبة متفاوتة بعضها عن بعض، خالقة بذلك «تعددا جديداً من الأشكال الهجينة داخل الدولة الوطنية»، مما دفع هابرماس إلى الدعوة لضرورة «فك التعايش بين النزعة الجمهورية والوطنية وصقل الروح الجمهورية للسكان بربطها بانتماء دستوري»، إذا ما كنا نريد المحافظة على تضامن مواطنة حد أدنى. ومن هنا تكون القراءة التأويلية لهابرماس لفلسفة العدالة لـ«راولس»، بعيدة كل البعد عن تلك المعتمدة من قبل شراحه الفرنسيين الذين عارضوا ما بين «الإنصاف» (Equité) و«المساواة» (Egal*ité*).

لقد أصبحت دول أوروبا بحاجة ماسة إلى تغيير أسس الولاء التي كانت قائمة داخلها، فتعدد الأديان والثقافات والإثنيات لا يمكن أن يُشكل روحاً وطنية لجميع سكانها، فالكل حُر في تبني أنماط حياته الخاصة واعتناق الأديان التي يراها مناسبة له. ولكي تتضمن الدولة انصهاراً واندماجاً بين مواطنيها يجب عليها أن تتجاوز الإطار الحالي إلى فضاء جديد تكون فيه الكلمة لدستور فيدرالي يحوز الدور الأول أو من يحدد ولاء المواطن لهذا الفضاء الجديد.

وإذا كان للدين واللغة والثقافة فيما مضى هذا الدور في الدولة الوطنية، فمشروع الاتحاد الأوروبي وخلق إطار فيدرالي موحد يتطلب ويتجاوز بشكل كبير دور هذه العناصر في الإدماج والانصهار في مشروع ما فوق – وطني، مما «يستدعي بالضرورة» من النظام الديموقراطي أن يرسو في ذهن «أمة» اتفاق تتأسس بموجبه جماعة ما قبل سياسية على قدر مشترك».

---

(30) حوار مع أبي كوهن أحد مسيري كبريات الشركات كولدن ماك ساكس وأحد أكبر المضاربين في بورصة نيويورك. جريدة لوموند (Le monde) الفرنسية بتاريخ 21 نوفمبر 2000.

(31) *-Après l'Etat-Nation*. p. 71.

تخفف الدولة الديموقراطية من زاوية ليبرالية، صعوبات الاندماج الاجتماعي بالمشاركة السياسية لمواطنيها شرط أن تستجيب العملية الديموقراطية «للمقاييس المعترف بها في العدالة الاجتماعية»، فدولة الرعاية الاجتماعية - لا تكفل فقط وظيفة إعادة توزيع الثروة الوطنية، وإنما «تضمن اليوم وظيفة الشرعية التي لا يستهان بها»[32].

عندما فرضت الليبرالية الجديدة «سباقاً محموماً نحو عدم الضبط والتنظيم وفتح المجال الأرعن للسوق لكي يكون سيد أمره عبر خفض التكاليف: فهي لم تعر اهتماماً لاختصاصات أو مجال تدخلات دولة الرعاية، وإنما عملت على «تنحية السياسي من قبل الاقتصادي»، مما فجر بوادر أزمة عميقة أصابت شرعية الدولة الوطنية باعتبار أن السياسة هي التي توفر ذلك وليس الاقتصاد.

يلاحظ هابرماس ازدياد خواء المعنى السياسي في عصر الفرقعات السياسية البلاغية التي تدعو إلى تغيير بدون تغيير والتي يقابلها عند الناخب عدم المشاركة المعلنة (الامتناع عن التصويت) أو طغيان الاهتمام «بالنجاح الشخصي»[33].

3 - عدم إغفال التوازن الضروري بين الانفتاح والانغلاق في أشكال الحياة المؤسسة على الاندماج الاجتماعي:

أثارت صورة سيد البلد الذي يفقد مراقبة حدوده موقفين متعارضين فيما بينهما: تدعو أدبيات الأول إلى (الحمائية، إغلاق الحدود أمام الهجرة، الاحتماء بالخصوصية والانكفاء على ثقافة السكان الأصليين) وأما الثاني ينادي بفتح الحدود ويتحيز إلى الحرية المطلقة للأفراد). إلا أن هابرماس لا يعيرهما أي اهتمام حين يدعو الدول الوطنية التي تعتمد بشكل أقل على «متانة الحدود» إلى «التداخل بين شكلين من تنسيق العمل الاجتماعي»: خاصة ما يتعلق بالشبكات التي تربط بين الأنساق و«العوالم المعاشة» في المجتمعات الوطنية الحديثة.

لقد ضاعفت الأسواق والشبكات من التبادل بين الأفراد، محدثة البلبلة في القيم المشتركة والمعايير المابين - ذاتية، مما أدى إلى «تغيير في شكل الاندماج

---

(32) Ibid. p. 76.

(33) Ibid. p. 80.

الاجتماعي»[34] والشعور بالاغتراب لدى الأفراد الذين يعيشون هذا الاضطراب، حيث يتوزعون ما بين تحررهم من عقبة الماضي كإرث ثقيل وعزلتهم الجديدة في الحاضر، زيادة على عدم إحساسهم بالأمان والتمزق عوض الانصهار والتضامن الذي كان يسود في مجتمعاتهم سابقاً.

تجازف هذه الليبرالية المنفلتة العقال بتكوين «أمراض اجتماعية» جديدة إذا لم نسارع إلى إعادة تنظيم العالم المعيش، بحيث يجب على المواطنة أن تكون قادرة على خلق تضامن يتجدد على صعيد شمولي أكثر تجريداً ويراعي حق الاختلاف[35].

يسترجع هابرماس الأطروحة التي صاغها كارل بلانيي (Karl Polanyi) في مدار التحول الكبير الذي عرفته اقتصاديات العالم في بداية هذا القرن، خاصة عند انهيار نظام التبادل الحر آنذاك، حيث مثلت الفاشية محاولة للانكفاء والانغلاق السياسي الذي أصاب بعض البورجوازيات الأوروبية (ألمانيا، إيطاليا، أسبانيا... إلخ).

بالمقابل سينجح النظام النقدي «بروتون وودس» (Bretton woods) من بعد في إرساء رباط سياسي على مستوى الكرة الأرضية، إلا أنه اليوم يتعرض لهزة جديدة من طرف الأسواق المالية وإعادة التقسيم الدولي للعمل، يصاحبه عنف من طراز آخر توجهه الجماعات المتذمرة إلى الدول التي تحتل الريادة في النظام العالمي الجديد.

يتعلق السؤال الحالي بإمكانية تحقيق رباط سياسي لمجتمع تحكمه العولمة برباط التبادل الكبير، والذي تنسج من حوله شبكة تلو أخرى على المستوى الأرضي من دون أن يتسبب ذلك في عودة أي نوع من التجارب الفاشية في سنوات الثلاثينات[36]، وإن ظهر في العيان قطب واحد مهيمن. لذلك يجدر «الاهتمام بالتوازن الدقيق بين الانفتاح والانغلاق الذي طبع المراحل السعيدة نسبياً من تاريخ التحديث الأوروبي»[37].

---

(34) Ibid. p. 83.

(35) Ibid. p. 84.

(36) Ibid. p. 89.

(37) Quiggin, J. (2001) «Symposium on globalization» Globalization and Economic Sovereignty In *Journal of Political Philosophy*. Vol 9 Number 1. March 2001. p. 56-80.

يشير جون كيجين (Jean Quiggin)[38] إلى الظروف الدولية التي رافقت إحداث نظام «Bretton woods systems»، بحيث حلت الأمم المتحدة محل عصبة الأمم وتمت محاكمة مجرمي الحرب في محكمة دولية. لقد نشأ هذا النظام في إطار مؤسستين عالميتين: صندوق النقد الدولي (IMF) والبنك الدولي. فالأول قام على قاعدة تقديم مساعدات على المدى القصير للبلدان التي يعرف ميزان أداءاتها مشاكل، أما الثاني فحاول السهر على رعاية المشاريع طويلة الأمد.

وعن هذا التخصص تم بلورة ما سمي بالتقسيم الدولي للعمل والرقابة على الأسواق العالمية. وفي هذا النظام تمت مبادلة الدولار بالذهب وبنسبة ثابتة. فأونصة من الذهب كانت قيمتها محددة في 35 دولاراً، وقد استمر التعامل بذلك حتى أصبح النظام النقدي العالمي متوقف كلياً على هذا السعر، وبالطبع تخلل ذلك العديد من الهزات تم تجاوز آثارها من خلال الحد من التضخم وتقليص أسعار العملات.

ومن ثم وجدت الدولة الاجتماعية سبيلها إلى توفير قدر من الرفاهية في العديد من أقطار المعمور عبر أنظمة الحماية والضمان الاجتماعي وحق التعليم والشغل... الخ، كما أن تعايش القطاع العام والقطاع الخاص وسيادة النظرة الكينزية في الاقتصاد سهل اضطلاعها القيام بالإصلاحات الكبرى وإعداد مشاريع البنيات التحتية برمتها مما ساهم أيضاً في الحفاظ على التوازن في النظام النقدي العالمي.

ومن سنة 1945 إلى سنة 1960 تميز نظام بروتون وودس بالمزج بين قطاع خاص واستراتيجيات ماكرو اقتصادية - كينزية بالأساس - مما أدى إلى نعت هذه الحقبة بالعصر الذهبي (Golden age) لدولة الرعاية.

إلا أنه مع تباشير سنة 1970 وتصاعد التضخم والمجهودات الحربية المتزايدة

= وكذلك:

- Evans, P. (1999) «The Eclipse of the State? Reflections on stateness in an era of globalization» In *World politics*. n°50. p. 62-87.

(38) Quiggin, J (2001). «Symposium on globalization and Economic Sovereignty» In! *Journa of Political Philosophy*. Vol. 9. Number1. March 2001. p. 56-80.

-Evans, p (1999) «The Eclipse of the State? Reflection on stateness in an era of globalization» In *World politics*. N°50. p. 62-87.

للولايات المتحدة الأمريكية أثناء تدخّلها في فيتنام والمضاربات القائمة حول الدولار، أجبر النظام النقدي العالمي على التخلي عن مبادلة الدولار بالذهب وبالتالي سقوط نظام بروتون وودس.

إثر ذلك، عرفت السوق المالية العالمية عدم تحديد أسعار الصرف بشكل ثابت وانفتاح الأسواق المالية، زيادة على تصاعد المضاربة المالية، كما أن نمو القطاع الثالث وتكنولوجيا الاتصال سمح بتيسير المبادلات التجارية في ظرف وجيز، مما أدى إلى انحسار المخططات الاقتصادية وتراجع دور الاستراتيجيات الكينزية فيها.

لقد أدى أفول نجم تدخّل الدولة في الاقتصاد وتراجع معالم السيادة الوطنية إلى إحساس بالتشاؤم من قدرة الحكومات على فعل أي شيء، مما فتح المجال للدعوة النيوليبرالية أن تنادي برفع القيود الحمائية وما تبقى من الحدود الجمركية وخوصصة القطاع العام كما هو الأمر كلياً في الولايات المتحدة.

4 – الديموقراطية ما بعد – الوطنية وبناء الاتحاد الأوروبي:

يحرص هابرماس على التفريق بين أربعة مواقف للبناء الأوروبي، تعود بالأذهان إلى درجات مختلفة من الانضمام إلى الديموقراطية ما بعد الوطنية: «المتشككون في الأوربة (الذين كانوا يعتبرون من السابق لأوانه خلق عملة موحدة) والمناصرون للأوربة (الذين يقبلون عملة اليورو كسقف لسوق كبيرة، ويتمنون البقاء عند حد ذلك)، دعاة فيدرالية أوروبية (يريدون أن يقوم الاتحاد على شرعية دستور سياسي موحد) وأنصار مواطنة عالمية (يعتبرون الدولة الأوروبية كنواة لنظام لاحق يتأسس على معاهدات دولية، يضطلع بوضع «سياسة كونية على مستوى الكرة الأرضية»).

تحققت هذه المواقف بوجه أخص في أجوبة متباينة بمناسبة الجدال القائم على الوحدة وسياسة خارجية مشتركة والدفاع المشترك والقوانين الاجتماعية... الخ.

يشير هابرماس إلى أربعة منها:

- أطروحة تدافع عن نهاية المجتمع القائم على العمل كقيمة مركزية، بمعنى تحرير مسؤولية التصرف في تحديد نظام إعادة توزيع الثروات»[39]؛ داعية

---

(39) Habermas, J. (2000). *Après l'Etat-Nation*. Op. cit. p. 94.

الدولة أن تكتفي فقط بالتدخل لتخفيض التكاليف على نحو مشجع للرأسمالية.

- أطروحة معارضة تفرض إعادة توزيع جديد لا يمكن أن يتحقق في إطار وطني ضيق، لأنها تفترض طرقاً جديدة يتم التشاور في شأنها على المستوى الدولي.
- أطروحة تعتبر الليبرالية الجديدة نظرية معيارية تقوم على مفهوم خاص للعدالة يتأسس على التبادل الحر (وذلك بالإحالة المرجعية لقانون العقود). يفترض السوق على وجه التجريد ضمان شفافية المعلومات وتكافؤ الحظوظ، إلا أن الأسواق تعيد إنتاج نمو الامتيازات والفوائد القائمة سابقاً، للمؤسسات والأشخاص والبيوتات[40]، مما يؤدي إلى التباين العنيف بين العدالة الاجتماعية والفعالية الاقتصادية.
- أطروحة تقول بإمكانية الاتحاد الأوروبي تعويض النقص الحاصل في مقدرة الدولة الوطنية.

ويشير بالمناسبة إلى أنه لا يوجد لفضاء اجتماعي معين تركيب أمثل ووحيد للموارد (اليد العاملة، الرأسمالية، المواد الأولية)، فتحقيق مثلية اقتصادية وسيادة معياريتها لا يمر بالضرورة عبر تخفيض التكاليف، بل بترك هامش معين للدولة (دعم الابتكار، التكوين المستمر لليد العاملة، البنيات التحتية المساعدة، تخفيض ضرائب ذوي الدخل المحدود... إلخ).

لذا نلاحظ أن اللجان في البرلمان الأوروبي كما مجلس الوزراء والمحكمة الأوروبية بدأت تضع منذ الآن نسيجاً محكماً من القوانين، يبحث بالأساس عن توحيد المعايير بشكل تتطابق بموجبه الأنظمة الوطنية مع أكبر سوق داخلي عرفه التاريخ.

يبقى السؤال حول معرفة ما إذا كانت هذه القوانين الاندماجية ستتزايد وتيرتها على ضوء قاعدة اندماج سلبي (مساواة مفروضة من فوق)، أو على ضوء قاعدة اندماج إيجابي، يعمل على تصحيح مسار السوق ومن تحت.

يبرر المشككون في الأوربة تحفظاتهم بتسليط الضوء أولاً على فشل المحاولات المتابعة من أجل خلق نظام اجتماعي موحد للاتحاد الأوروبي، أما دعاة

(40) Ibid. p. 98.

التفاؤل يستحضرون دور السياسة الفلاحية المشتركة في الإصلاحات البنيوية التي يقوم بها مجلس الاتحاد في المقاطعات التي تعرف خللاً في قاعدتها التحتية.

وفي مواجهة هذه الملاحظات المتناقضة يخضع التطور المنشود عند هابرماس لقدرة دعاة أوروبا فيدرالية على تصميم صورة تخرج عن المألوف، إنها «صورة مستقبلية لأوروبا توقظ الإلهام والخيال وتثير في مختلف الحلقات الوطنية جدالاً عمومياً حول موضوع مشترك، يتم نفخ الحماس فيه على أكثر من صعيد»[41].

هل يمكن اعتماد شرعية ديموقراطية ما فوق – وطنية بواسطة دستور اتحادي؟ وما هي شروط ذلك؟

يحظى الفضاء الأوروبي باستقلال اقتصادي ذي أهمية كبرى بالنسبة للتنافس العالمي، مما يمكنه بالمقابل تحقيق شرعية أوروبية ديموقراطية عوض الشرعيات الوطنية الديموقراطية الحالية. إلا أن عملية الانتقال إلى مجموعة سياسية موحدة تعلو فوق الفضاءات العامة الوطنية تتطلب وضع دستور خاص بها، لا يقتصر فقط على إجراءات ديموقراطية، ولكن أيضاً على ممارسة مشتركة لتكوين الرأي العام والإرادة العامة، تتغذى بجذور مجتمع أوروبي من المواطنين ينتمون إلى الفضاء الأوروبي»[42].

تجدر الإشارة إلى أنه ليس هناك «شعب أوروبي» بمعنى «جماعة سابقة سياسياً» تشترك في تاريخ موحد وإطار قومي. فإذا كانت تعاريف الأمة تحيل على «هوية جماعية قائمة دائماً على عناصر أصلية مشتركة»[43] كاللغة والدين والتقاليد المشتركة، فمن غير الممكن في السياق الحالي للاتحاد الأوروبي اعتماد هذه العناصر مشتركة أو متفرقة في بناء هذا الشعب الأوروبي، فمن غير المعقول أن يتنازل الفرنسي عن لغته لصالح لغة أخرى أو الكاثوليكي للبروتستانتي.. وهكذا دواليك.

لذا وجب بناء هوية مشتركة تنطلق من منطلقات جديدة، أهمها قانون وضعي مشترك يراعي المصالح المشتركة ويعتمد على وسائل الاتصال الشعبية، يوضح

---

(41) Ibid. p. 104.
(42) *Ibid*. p. 106.
(43) Ibid. p. 108.

هابرماس ذلك: لن يكون بناء هوية أوروبية نتيجة مباشرة للتداخلات الاقتصادية، فهذا غير كاف، وتتم عملية التشريع بمراعاة قاعدة هذا الفضاء الجغرافي الجديد، انطلاقاً من الأحزاب السياسية، المنظمات غير الحكومية، النقابات، حركة المجتمع المدني، الإعلام، أنظمة التعليم الوطنية الموجودة. . .، قبل الوصول إلى دستور يحدد وينظم صلاحيات الدول الوطنية والدولة الأوروبية كل على حدة.

يعزز التاريخ الأوروبي في مساراته المتشابكة من عملية التعلّم والتربية السياسية هاته. فتطور أوروبا منذ نهاية القرون الوسطى مرّ بما يمكن أن نصفه بالانقسام، والاختلاف والتوتر(. . .). بحيث إن هذه الصراعات الحادة، القائلة في كثير من الأحيان كانت محركاً لانزياح النماذج والثقافات المتعددة وحافزا ذللت به الخصوصية الإقليمية لأي بلد، مما هيأ أوروبا لكي تكتسب التسامح وتتصالح مع نفسها بمأسسة التنافس والصراع داخلها.

ارتضت هذه التجارب الناجحة من الاندماج الاجتماعي اعتناق مبادئ إرث عصر الأنوار والحداثة الذي يتجلى في البحث عن المعيارية الكونية المتساوية[44].

5 - حدود وآفاق الدولة «الفيدرالية» الأوروبية:

إذا ما افترضنا وجود دولة فيدرالية أوروبية فهي لن تتطابق إلا مع حلف دفاعي مشترك ذي فعالية كبرى، ودون تغيير الأساس الجوهري لمنطق العولمة النيوليبرالية. إلا أن الأزمات الحالية التي يعرفها الاقتصاد الدولي: (البرازيل، اليابان، المكسيك، الأرجنتين وآسيا) أظهرت حاجة إلى إعادة تنظيم وتقنين الأسواق النقدية والمالية من دون ترك الاقتصاد يوجه السياسة.

وهنا يدافع هابرماس عن ضريبة «توبين» (Taxe Tobin) لتوفير رصيد مالي يؤخذ من المضاربات المالية تسمح بشيء من التوازن بين العالم المتقدم والسائر في طريق النمو، إلا أننا ما نلاحظه هو غياب سلطة دولية «تَحُدُّ من المنافسة الوحشية» وتتوفر على «قدرة تنظيمية توزيعية»، كما أن السلطة الإجبارية لمنظمة الأمم المتحدة منعدمة.

---

(44) Ibid. p. 110-111.

ويمكننا تخيل حكومة عالمية منتخبة بطريقة شرعية ديموقراطية، تحيل في الواقع الدولي على هوية مواطنة عالمية تعتمد «بعداً مشتركاً من القانون الأخلاقي السياسي الكوني»[45]، إلا أنه بالنسبة لهابرماس لا يجب التسليم بسرعة من ناحية، بيوتوبيا حكومة عالمية، بل يجدر من ناحية أخرى، إعادة التفكير في عملية الشرعنة كما تمارس وستمارس دائماً في إطار السيادات الوطنية الديموقراطية والمتجسدة في المشاورات الانتخابية والاقتراع الديموقراطي.

يقترح في هذا المجال طريقين ممكنين:

فمن ناحية، يقترح بأن تبقى الإجراءات المعتمدة في المفاوضات الدولية مفتوحة، بمعنى أن تصبح هي بدورها عنصراً للشرعية: «بشكل يمكننا الحصول وبالقوة - كما يجري في المفاوضات والمشاورات التي تجري على مستوى الجمعية العامة في الأمم المتحدة، حول مواضيع سواسية الجنسين، والتأويلات المتباينة بخصوص حقوق الإنسان، وقضايا الفقر في العالم، الخ - على ضرورة نقاش موادها بغية إخضاعها للتقنين والتي من دون إثارتها، لا يمكن أن يراها أو ينتبه لها أحد في الجدول السياسي»[46].

ومن ناحية أخرى، لا تجدر العودة في ذلك إلى النخب الحاكمة فهي منشغلة دوماً بإعادة انتخابها، بل يجب أن يتطور في المجتمعات المدنية الوطنية أولاً «وعي بمواطنة عالمية»، وأول المعنيين بوعي «مواطنة عالمية» هم المواطنون أنفسهم والحركات الاجتماعية. أما ما يتعلق بشأن الأحزاب السياسية «التي ترفض أن تستسلم للوضع القائم فهي بحاجة إلى منظور جديد يتجاوزها (. . .)، إذ يجب عليها في الواقع استباق المراحل في بناء [ذلك] من خلال الإطار الوطني الوحيد الذي يمكنها الآن التحرك فيه اليوم وعليها أيضاً إبداع هذا الفضاء الأوروبي بطريقة مبرمجة، وبمتابعة (. . .) العمل من أجل أن تلقي بثقلها في معترك إحداث «مواطنة عالمية» (citoyenté universelle)[47].

إن المساهمة الثالثة «الدولة - الأمة تحت ضغط العولمة» (1999) (ص. 125 -

---

(45) Ibid. p. 118.

(46) Ibid. p. 122-123.

(47) Ibid. p.123-124.

149) على رغم قصرها تعيد الاعتماد على الحجج المقدمة سابقاً، وتضيف عناصر جديدة للتفكير حول الرؤى المتقاربة أو التباعدات التكتيكية، التي تتم ملاحظتها في الفترة الحالية في معترك الساحة السياسية لمجمل الدول الأوروبية.

يرفض هابرماس وبشدة الاشتراكية الليبرالية أو ما يعرف بـ«الطريق الثالث» الذي يدافع عنه «طوني بلير» والمفكر الاجتماعي أنطوني جيدنز (الداعي إلى أن تُترك للسوق فرصة تحديد قوانينه من دون تدخّل الدولة كما الإيمان الراسخ بليبرالية السوق) متبنياً بذلك التصورات الأخلاقية لليبرالية الجديدة[48]».

لذا فالهدف عنده ليس الحفاظ على الوحدة المتعددة حالياً كما يظهر ذلك عند كل من طوني بلير وخاصة عند هانس ديتمير » (Hans Dietmeyer)[49]» اللذين يقفان عند حد توحيد أوروبا اقتصاديا دون مراعاة الجوانب الأخرى في بنائها.

تكمن المفارقة في ما يلاحظه هابرماس من بون شاسع بين الاندماج الاقتصادي القوي لدول المجموعة وضعف الاندماج السياسي بينها، فالسيادة النقدية تم تحويلها بالكامل للبنك المركزي الأوروبي إلا أن الحكومات الوطنية ما زالت متعثرة في البحث عن مقاييس من شأنها أن تمهد لظهور سياسة اجتماعية دنيا بين دول الاتحاد أو تبلور سياسة خارجية مشتركة.

يركز هابرماس من جديد على جدوى دستور أوروبي موحد ما دام الاتحاد يعمل لحد الآن على خلق توسيع قواعد التضامن بين «جميع مواطني الاتحاد على نحو مثلا، يشعر السويدي والبرتغالي بالمسؤولية المشتركة تجاه بعضهما البعض»[50].

وعلى أية حال، إن شكل الدولة الفيدرالية التي قد يتم تبنّيها لا يمكنها أن تقوم على النماذج الفيدرالية الموجودة حالياً، فالتراضي بين أعضاء الدول الوطنية مفتاح أساسي «في هذا البناء ومنطلقه الضروري، لذا يستحسن أولاً تطوير الوعي بالمصالح التي تتعدى حدود الحلبات السياسية الوطنية الضيقة. وفي الوقت نفسه يجب تحيين ومزامنة النقاش العام في الفضاءات الوطنية التي تشكل شبكة موصولة بعضها ببعض

---

(48) Ibid. p. 141.

(49) (يتعلق الأمر بهانس ديتمير مدير البنك الألماني وقت كتابة هذا النص) Ibid. p. 144.

(50) Ibid. p. 146-147.

في كل أنحاء أوروبا، بحيث تتكلم جميعاً عن المواضيع نفسها في الأوقات نفسها، وهذا ما سيتيح لمجتمع المواطنة أن يتكون عبر تجمعات مصلحية، من منظمات غير حكومية ومن مبادرات مدنية. . .»[51].

تُعَدّ هذه الدعوة لتنشيط النقاش السياسي داخل المجتمع المدني نقطة مركزية في فكر هابرماس، وهي دعوة تتماشى أيضاً مع بعض أطوار التعبئة المدنية الجديدة، التي تتم معاينتها في فرنسا أو أيضاً في أمريكا، انطلاقاً من انشغالات إيكولوجية أو إنسانية.

ينتهي هابرماس بالعودة إلى حدود الدولة الفيدرالية الأوروبية التي ستحصل من دون شك على «نتائج قياسية» في إطار التنافس الدولي أو العولمة، دون أن تقع في عدم الانسجام والآثار المخربة التي تطبع هذه الأخيرة، وهنا تمكن مقاربة نقطة ثانية مركزية في فكره: يجب أن يضمن الفعل التواصلي جدلية الوطني والدولي، الوطني و«العالمي» إذا شئنا استخدام عباراته.

ثمة سؤال هنا، هل تكتفي السياسة بتصحيح آثار تجاوزات السوق النهائية أو على العكس يجب أن تأخذ مكان السوق لكي تفرض تحكيماً في الميادين التي تتعلق بالعديد من الحاجيات؟ وهل ستفرض أيضاً تضامناً عابراً للأوطان وما بين الأجيال؟

يدين هابرماس عبر هذه الأسئلة الوجيهة تردد الاشتراكيين الديموقراطيين ويدعو إلى معيارية كونية تأخذ صيغة مواطنة عالمية تبقى وحدها قادرة على الوقوف في وجه منطق «أخلاق السوق» التي يُروِّجُ لها الليبراليون الجدد.

فضلاً عن ذلك، يتميز هابرماس عن ماركس بإعطائه الدور الأول للفعل التواصلي عوض الفعل الإنتاجي، وللتفاعل دوره (Interaction) على العمل (Travail) داخل الفضاء المعاصر، مما يجعله يتنكر جزئياً لفلسفة البراكسيس ودور الإنتاج في عملية تحديد ودعم الشرعية. ولتفسير التنمية التي صاحبت الاندماج الأوروبي في وسط الثمانينات، يجب على وجه الاحتمال أن نرى في ذلك نتيجة تقارب المصالح الكبرى، مصلحة الشركات الأوروبية التي كانت في صراع لتجاوز ما تراه مضراً بها من طرف الرأسمال الأمريكي والياباني ومصلحة نخب

---

(51) Ibid. p. 148.

سياسية دولتية تبحث جزئياً عن استعادة السلطة السياسية التي (بدأت تذهب أدراج الرياح شيئاً فشيئاً) خسرتها على المستوى الوطني بسبب التداخل القوي على المستوى الدولي»[52] لسلطة المال والرأسمال العالمي وتراجع السياسة أمام الاقتصاد.

ثمة نقد ثان يواجه هابرماس في اعتراضه على مفهومي الإنتاج والعمل الماركسيين لفهم العالم المعاصر واستبداله بـ«التواصل» كباراديغما (أنموذج) جديدة، وهو لا ينفي دور العمل والإنتاج في عالمنا ولكنه يلاحظ السيطرة المتصاعدة للتواصل على جميع مجالات الحياة، وما يلعبه من دور مركزي في ما يتعلق بإقامة فضاء كوني أوروبي موحد يحطم المسافات. فلن تختلف بالنسبة إليه إقامة الدولة الفيدرالية الأوروبية في سيرورة نشأتها عما جرى لنشأة الدولة - الأمة، بل إن التواصل يمكن أن يلعب دوراً كبيراً في الوصل بين سائر الشعوب الأوروبية.

تم بناء جل الدول الوطنية الحديثة وخاصة الجمهورية الفرنسية الأولى بعدم الاعتراف وإنكار الهويات التاريخية والثقافية المحلية لمكوناتها الجهوية، لصالح ثقافة الفئات الاجتماعية المسيطرة والموجهة للدولة. فالدولة وليست الأمة (معرفة سواء بالثقافة، أو الجغرافيا أو هما معا) من أنشأ الدولة الوطنية في العصر الحديث.

وعندما تشكلت الأمة في حدود دولة معينة، فالتاريخ الذي عايشه الناس بصفة مشتركة أرسى علاقات اجتماعية وثقافية ومصالح اقتصادية وسياسية[53]، لكن عدم التوزيع الاقتصادي أو التمثيل السياسي العادل المناسب بين الأوساط الاجتماعية والثقافات كما التوازن بين الجهات داخل الدولة - الأمة، رجّح أن تميل المؤسسات الوطنية لصالح النخب التي أسّستها ولنظام تحالفاتهم، وهذا ما خلق شروط أزمات سياسية عندما توفرت القدرة السياسية لمناهضة ذلك من طرف بعض الأقليات أو

---

(52) Streeck, W., Schmitter, Philipp, c (1991). «From national corporatism to transnational pluralism: Organized interests in the single European market» In *Politics and Society*. 19 (2). p. 148.

(53) Norman, E. (1940). *Japan's Emergence as a Modern State: Political and Economic Problems of The Mejia Periods*. New York. Institute of Pacific Relations.

الجهات لكي تطالب بإعادة التفاوض في شأن الميثاق الوطني التاريخي الذي شكل قيام الدولة.[54]

وقبل أن نستفيض في وجوب عدم التفريط في مفهوم «العمل» وقيمته المركزية التاريخية منذ القرن الثامن عشر، عصر الإنتاج الصناعي والممارسة التاريخية للتغيير، كممارسة اجتماعية بامتياز، يجدر الحال بعرض حجج هابرماس في اعتراضه على فلسفة البراكسيس الماركسية بصفة عامة وضد عمودها الفقري العمل، ويدعو إلى استبداله بالتفاعل التواصلي القائم على مفهوم «التوافق» عوض تبنّي ممارسات «التغيير الثوري» التي تدعو إليها فلسفة البراكسيس.

ومن مؤاخذاته على هذا المفهوم:

- تحمل فلسفة البراكسيس للعمل دلالة ظلت حبيسة وصف رومانطيقي للنشاط الحرفي.
- تميل هذه الفلسفة إلى إدانة «جميع التمايزات البنيوية التي لا يمكن إشراكها في الأفق الذي يتحرك من أجله الأفراد الفاعلون»[55]، وكذلك لأنها تفضل الانشطار الطبقي للمجتمع مما يعرضه لفقدان عناصر وحدته المميزة، والتي قد ينجم عنها جزافاً إقامة ذات شديدة التضخم تطالب بوظيفة الهيمنة على الهيئة الاجتماعية برمتها. منها ادعاء طبقة واحدة حق الانفراد بالسلطة ضداً على الطبقات الأخرى. وهذا ما يحدث في النماذج السياسية التي وحدت بين الدولة والحزب.

وفي الأخير تبقى إشكالية تأسيس مفهوم البراكسيس (فعل التغيير) لمسلمات عقلانية معيارية غامضة وإشكالية إلى أبعد حد، صعوبة ثانية في الممارسة السياسية. لا يقدم «العمل» الذي يعتبر عصب الفلسفة الماركسية في نظر هابرماس أي وسيلة تتيح توضيح العلاقة بين العمل الإنتاجي والأشكال الأخرى للتعبير الثقافي والتواصلي. يشير كذلك إلى الغموض المعياري لهذا المصطلح.

---

(54) Hobsbawm, Eric. (1990). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge University Press.

(55) Habermas, J. (1988). *Le discours philosophique de la modernité*. Paris. Ed Gallimard. p. 81.

ثم يؤكد أخيراً على أن التطور التجريبي الذي عرفه عالمنا المعاصر، أبطل مفهوم نمط الإنتاج، وغيّر من مفهوم العمل، بل إن هناك كتابات اقتصادية أعلنت النهاية التاريخية المحتملة للمجتمع الذي يقوم على العمل، كما عرفناه منذ العصر الصناعي وفقدانه لمصداقيته[56].

يمكن جمع هذه الاعتراضات النقدية في ثلاثة عناوين نسقية وهي صادرة بوضوح عن معاينة تجريبية، أو عن محاجة معيارية، أو عن نظرية للفعل الاجتماعي على وجه الحصر.

تقوم الاعتراضات من الناحية التجريبية أساساً على العلاقة التي يضعها «هابرماس» بين الإبدال النمطي Paradigme[*] الخاص بالإنتاج والحقبة التاريخية «لمجتمع العمل»، فإذا كان نمط الإنتاج يجب أن يفهم كتعبير عن العمل الحرفي، فإن اندثار الأعمال اليدوية، وإخفاق محاولات الإصلاح التي حاولت الوصول إلى «الحرفية» في النشاط الصناعي، ثم ما لحق حياة الفرد من تغيير على أكثر من صعيد من جراء المكننة والتقنية واضطراب قيم العمل وتخفيض وقته، أدّت كلّها بهذه التطورات إلى أن تعيد السؤال في المكانة التي احتلها هذا النمط الكوني، بحيث لم يعد مركزياً.

وبطبيعة الحال فإن الحجة التجريبية هنا لا تمكن دراستها وفحصها إلا على الصعيد التجريبي وليس هنا محل ذلك، لم يعد الإنتاج عند هابرماس مفهوماً يكتسي أهمية كبرى في ميدان الحياة المعاصرة، بل إن مجتمع الوفرة والاستهلاك لم يصبح بدوره خاضعاً فقط لحكم العمل. فتضارب الاختيارات الاقتصادية واختلاطها بعضها ببعض على أكثر من صعيد هيأ للشبكة (Réseau) أن تلعب دوراً كبيراً وفعالاً، يتم بموجبه فك الوحدات الإنتاجية عن المركز بشكل يجعلها قادرة على الإجابة دائماً وفوراً على متطلبات السوق والموضة. ثم إن اندثار التصورات الكلاسيكية لتنظيم العمل رويداً رويداً (نقصد التايلورية والفوردية) في مجال الإنتاج، أضعف بشكل

---

(56) Ibid. p. 97.
يقصد بذلك المجتمع الحديث الذي تأسس فيه العمل كقيمة مركزية، وذلك في عهد لوك وريكاردو إلى غاية نهاية القرن العشرين.

(*) ترجمنا هذا المصطلح تارة بالإبدال النمطي وتارة بالأنموذج أو ما يقابله إذا نقلناه كما هو إلى العربية: باراديغما وهي كلها تفي بالمعنى.

كبير مفهوم نمط الإنتاج كقيمة مركزية في حياة الإنسان المعاصر.

غير أنه من العجالة الكلام عن نهاية تاريخية محتملة للعمل كقيمة للمجتمع الحديث، لأن تراجع القيم المتمركزة على العمل القائم على الجهد العضلي الشاق لا يبدو صحيحاً إلا في قلة من المجتمعات العالية التصنيع، فإذا اعتبرنا أن مستقبل العمل على المستوى العالمي يتجه في هذا الاتجاه، فليس هناك من تفاؤل يجدر ملاحظته أو التنويه به، لأننا نشهد في المجتمعات المتقدمة ميلاد العديد من الأشكال الجديدة للعمل تسمح بمنح الفرد مجالاً واسعاً لإمكانات التحقق، ويجب أن نعاين ذلك من هذه الزاوية بالضبط أي بالطريقة نفسها التي تمت دراسة أول أشكال العمل الصناعي في القرن الثامن عشر بالمقارنة مع النشاط الحرفي البائد الذي كان قائماً على الرعي والزراعة اليدوية.

وحتى إذا وافقنا هابرماس تكهنه القاضي بالنهاية المحتملة لمجتمع العمل، فلماذا لا يستطيع النشاط المبدع أن يحتل مساحة كبيرة في مجال الوقت الحر؟ وهو هنا بمعنى من المعاني عمل...

فهابرماس لا يفهم «الإنتاج» كاستعارة للإبداع والخلق مثله مثل أي فعل، ولذلك تراه يتغاضى عن إمكانية الربط بين «الإبداعية» والعمل الإنتاجي. فنهاية مجتمع العمل وتبدل قيمه لا يعنيان اختفاء فكرة الإبداعية من قاموس المعنى[(57)].

يشير هابرماس وبحق إلى أن المقتضيات المعيارية وما يلزمها، وكيفما كانت طبيعتها، لا يمكن أن تتأسس إلا بمساعدة إجراءات تواصل خطابية، لكن لا يمكن تجاوز فكرة الإنتاج أو بصفة عامة الإبداعية الكامنة فيها كمضامين معيارية بمجرد إقامة فضاء للنقاش حول هذه المعايير، كما أنه ليس من المستبعد أن تطبيق هذه المعايير في حالات معينة للفعل يخضع هو كذلك لقواعد معيارية لا تتلاءم مع قواعد تأسيس هذه المعايير. وأخيراً، إن عدم الوضوح بشأن التضمينات المعيارية لمفاهيم «البراكسيس» و«الإنتاج» لا يثبت عدم ملاءمتها للاستعمال بالنسبة لنظرية الفعل.

---

(57) Hans Joas. (1999), [1992]. *Die Kreativät des Handelns.* (إبداعية الفعل) Suhrkamp Verlag. p. 144.

- Hans Joas. (1989). Praktische Intersubjektivist. Préface. p. VII-XXXIII. «Die Kreativität des Handelns, die Intersubjektivität der Vernunft.

وإذا ما اقتحمنا نظرية الفعل دفعة واحدة من ناحية تطابق بعض أنواع الفعل (التواصلي) مع مقتضيات تأويل عقلاني، فإن الغموض المعياري لمصطلح الفعل الذي تمت صياغته في فلسفة البراكسيس يتيح دحض تأويل من هذا الشكل.

ترتسم ملامح رد هابرماس على الاعتراض الثالث من كون أن فلسفة الفعل التواصلي تدافع عن اختلافها عن فلسفة البراكسيس ونموذجها الخاص بالإنتاج بضرورة التمييز بقوة بين صيغتين للفعل، سواء تلك التي تخص علاقة الذات مع الأشياء أو تلك التي تخص علاقتها مع ذوات أخرى.

ويشدد هابرماس بكل قوة على اندغام عدة أنواع للفعل الاجتماعي في الفعل التواصلي، لكن هذه الحجة لا تبرر أن نتجاهل المحاولات التي تهدف إلى تسليط الضوء على الخاصيات المشتركة لأي شكل من الأفعال.

ومن دون أن نرغب في محو أو تقليل الاختلاف الموجود بين الفعل الأداتي والفعل التواصلي على حد سواء، لا يمكن اعتبار نموذج الإنتاج Production بديلاً مجازياً لنموذج التفاعل Interaction، ولكن كمحاولة - إشكالية بالتأكيد - للإمساك مجازياً بالتحديد المركزي لأي فعل ولا سيما إبداعيته.

كذلك إن الحجج التي يمكن أن نعارض بها النقد الموجه من طرف هابرماس على صعيد التحليل التجريبي للبرهان المعياري أو نظرية الفعل تقع كلها في هذا الاتجاه، فإذا كانت فكرة الإنتاج عند ماركس تؤدي إلى فهم ضيق للمجتمع والتاريخ المعاصر، وحتى إذا ما سلمنا أيضاً بجل الاعتراضات التي أشار إليها هابرماس واعتبرناها ذات قيمة من الصحة، لا ينبغي أن تقطع بلا قيد ولا شرط مع الفعل الإنتاجي كفعل إبداعي، بل يجب على العكس من ذلك استخلاص فكرة الإبداعية كقوس قزح في أي عمل أو إنتاج بمعزل عن أي خلفية ماركسية دغمائية للمساهمة في إرساء دعائم نظرية عامة للفعل، ومن ثم نظرية للمجتمع.

ويعتبر «كورنوليس كاستورياديس» وهو من الفلاسفة الذين خرجوا عن إشكاليات الماركسية الغربية للخوض في هذه النظرية الإبداعية، وتعتبر نظريته تجاوزاً أصيلاً للتقليد الفكري المرتبط بنمط الإنتاج، ولكنه من المهم الإشارة أيضاً إلى أنه وصل إلى تحقيق هذه النتيجة بإدماج موضوعات أخرى في النظرية الماركسية للفعل، تتناوله كفعل إبداعي «ثوري» خلاق متجدد.

نلاحظ بوضوح في النقاشات الدائرة من حول الماركسية أن هناك تبايناً شديداً بين نظرية الفعل المفترضة عن التحليل الماركسي ونموذج الإنتاج. إذ يشير هابرماس، بعدما درس وظيفة المصلحة في تكوين المعرفة إلى الاختلاف الموجود بين «الإبداع الذاتي بفعل النشاط الإنتاجي والتكوين بفعل النشاط النقدي الثوري»[58]. يشتمل هذا التباعد على «الفرق بين العلم التجريبي المحض والنقد (كعلم إنساني)»[59] وبهذا كان فهم الماركسية للإنسان على غرار نموذج العلوم الحقة.

لقد سقطت الرواية الماركسية الكلاسيكية العقيمة التي ادعت بأن التاريخ مجبول على نهاية معينة وأنه يتنفس فقط برئة البروليتاريا ورئة الحزب الواحد، كأن الطبقات أصبح دورها محصوراً في وظيفة أدوات للسيرورة التاريخية. «فإذا ما كانت الطبقات الاجتماعية فاعلة، فهي بهذا المعنى ليست ممثلاً يقوم بحركات جاهزة وبدور مكتوب مسبقاً في المسرحية، والذي كيفما كانت تأديته لهذا الدور قوياً أو بئيساً، لن يكون باستطاعته أن يمنع التراجيديا من نهايتها الحتمية»[60].

---

(58) Habermas, J. *Connaissance et intérêt*. Paris. Ed. Gallimard p. 89.

(59) Ibid. p. 96.

(60) Castoriadis, C. *(1975) L'intuition imaginaire de la société*. Paris. Le Seuil. p. 41.

الفصل الثاني

أزمة الدولة الوطنية في عصر العولمة

لا ينفك تصاعد شظايا الأزمة المشتعلة في ربوع الدولة - الأمة بوصفها إطاراً سياسياً يوحّد بين أعضاء الجماعة المنتمين إليها، فالدعوات إلى الاعتراف بالخصوصية الثقافية أو بالحقوق اللغوية أو أحياناً الاستقلال الذاتي لم تعد نشازاً.

ورفعاً لأي التباس، أود أن أشير إلى أن هذا الفصل لن يتسع على ما فيه من سعة لدعم رأي على آخر: دعاة الوطنية والقومية أو دعاة الانفصال السياسي اللغوي أو الثقافي، فكل منهما يجتر معول تهديم حجة الآخر، فالذي في السلطة يريد لها أن تبقى بين يديه، والذي يسعى إليها يريد أن تسقط بين يديه.

إن الفجوة بين الطرفين متزايدة ونحن هنا لسنا بصدد صب الزيت على النار، إذ سنعرض لدعاة الوطنية والدولة الوطنية كما سنعرض للأصوات التي تطالب باحترام التعدد اللغوي والخصوصية الثقافية، وبالتالي سنحاول عرض الأزمة التي تعيشها الدولة الوطنية حديثاً.

يفترض أن تمتلك هذه الدولة خصائص دولة حديثة، ونحن هنا لسنا بصدد تقديم وصفات سحرية سريعة للمشاكل التي تعتري نموذج الدولة القائم فيها، بل سنعالج الأمر من زاوية نظرية تجمع بين الأقنوم (الدولة، القانون، الديموقراطية) لكي نحاول أن تجد هذه الدعوات حلاً لها في إطار هذه الدولة التي بدت مرتجة في عصر العولمة.

يمكن تعريف مفهوم الدولة هنا بمجموع أدوات المراقبة والإكراه التي بواسطتها يتم ويمتد الاندماج الداخلي للمجتمع الوطني بالنشاط الخارجي للأمة كوحدة سياسية، فالأمم التي نشأت من جراء الثورة السياسية - المزدوجة - الديموقراطية

والصناعية، يلعب فيها العامل الوطني دوراً كبيراً، بمعنى أن العامل السياسي هو الجذر وأساس العلاقة الاجتماعية. وبالفعل فإن فعل الدولة يهدف إلى إقامة الروابط بين أفرادها، وبهذا المعنى يمكن اعتبار أزمة الدولة الحديثة تعبيرا عن أزمة الأمة والاندماج الاجتماعي في الوقت نفسه.

غايتنا أن لا نقوم بعرض تأريخي لمسار النظريات السياسية التي أحكمت بناء مقومات نشأة الدولة الوطنية، بل هدفنا أن نتعرض لأسسها للمقابلة بينها دراسة وتمحيصاً ونقداً. وينبني هذا الرصد النقدي على ما عرفته الدولة الوطنية من تحول وتغير ما زال قائماً على قدم وساق في عصر العولمة، وما خلفه أثر انتفاء العامل الزمني والمكاني في الربط بين الدول وآثاره عليها. فالعالم غدا قرية صغيرة وإن ترامت أطرافه وتغيرت بقاعه، مما يطرح سؤالاً مركزياً حول مدى إمكانية محافظة الدولة الوطنية على مقوماتها البنيوية كما عرفتها منذ ظهور الدولة الوطنية الحديثة أم أن تسارع وتيرة الاندماج والانصهار في شبكات الاتصال والتواصل العالمية سيصيبها في مقتل بفضل مواطنة كونية وعالمية تحل محل الولاء الوطني التقليدي.

هل ستصبح الحكومات الوطنية الحالية مجرد وكلاء سياسيين بالنيابة لحكومة كوسموبوليتيكية ترعى شؤون الكوكب؟ وهل سنتجه نحو الكونية في كل ميادين الأنشطة الإنسانية؟ هل تحمل دلالة مقاضاة رموز السيادة (رؤساء دول. . . الخ) إطاراً جديداً تذوب فيه معالم السيادة الوطنية لتنتفي لصالح مفهوم جديد للسيادة؟

كذلك كيف ستواجه الدولة – الأمة في تركيبتها الحالية التصدعات الجارية من داخلها بعد اشتداد خطر الانقسام الثقافي والإثني داخلها؟ ينضاف إلى هذا السؤال تنامي الحركات المدنية (حقوق الإنسان، البيئة، السلام، ضد العولمة. . . إلخ) التي بدأت تعي أن كفاحها ونضالها يتجاوزان بكثير حدود أوطانها، وأن السعادة الفردية أو تصور السعادة المشتركة لم يعد وقفاً على بلد ولا حكراً على نظام.

يتسم العالم الحديث بوصفه عالماً شديد التعقيد، نظراً لتعدد وجهات النظر التي يحبل بها والتي لا تتقيد بحقيقة واحدة ويقين واحد، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو معرفة جوهر الأشياء. يرفض هذا العالم الذي حقق طفرة غير مسبوقة في مجال المعلومات والاتصال كل الأنساق المغلقة للأفكار والمفاهيم والفلسفات والأيديولوجيات التي تدعي تفسير أو تبرير كل شيء، فالأنساق المفتوحة والمؤقتة

والمتفق بشأنها هي الوحيدة القادرة على أن تقدم بديلاً واقعياً للإنسان ما بعد الحداثة.

لقد وعى علم الاجتماع المعاصر في شقيه السياسي والاقتصادي بأن شكل العالم المعاصر بدأ يتغير بسرعة متزايدة في عصر العولمة، فالنسق (Système) الذي كان طوال القرنين التاسع عشر والعشرين ينظر إليه باعتباره العلاقة بين الأجزاء والشكل الذي يؤلف مجموعة هذه الأجزاء قد تغير، وأصبح ينظر إليه باعتباره بنية علاقات بين النسق ومحيطه.

يستند كل من هابرماس، لوهمان (Luhmann)، وجيدنز (Giddens) في ذلك إلى مفهومين:

التركيب البنيوي كترابط منتظم بين عناصر البنية.

إذا كان المحيط في السابق يؤثر بشكل كبير، فنحن الآن نعيش إعادة إنتاج التمايز بين النَسق ومحيطه من داخل النسق ذاته، فالنسق هنا قادر على امتلاك سيطرة كبيرة على توجهه الذاتي بدون أن يكون له مركز راسخ.

لذا فهم يرون بأن المجتمعات الحديثة، ولا سيما المجتمعات الغربية المعاصرة ستتطور في ثلاثة أشكال متمايزة.

ش1 - تمايز يقوم على التنوع أي احتواء بنية المجتمع على أنساق فرعية متوازنة.

ش2 - تمايز يتمثل في اللامساواة بين الأنساق الفرعية، ومن شأن ذلك إحداث تماسك محسوب ومرتب.

ش3 - تعرف هذه المجتمعات تمايزاً وظيفياً ينظم عملية التواصل والعلاقات بين الأنساق الفرعية، يتميز كل واحد منها بوظيفة خاصة ولكنها غير مستقلة بعضها عن بعض، بل إنها مرتبطة ومتداخلة الصلات بعدما انتفت العلاقات العمودية والأفقية بين المصالح لصالح علاقة شبكية، والشبكة هنا معقدة الصلة كنسيج العنكبوت تتداخل خيوطها لتسمح بِمَدّ الجسور وتنظيم الدوائر.

ومن هذه الزاوية نقترح دراسة تأثير ذلك على الدولة الوطنية بمفهومها الكلاسيكي الموجود - والمقبول في الأمم المتحدة - وسيضطلع هذا الفصل أساساً بدراسة العلاقات بين الوطن والوطنية والمواطنة على ضوء المفاهيم السياسية

المعاصرة، ليجنح إلى تحليل مشكلة الأقليات الدينية أو الثقافية داخل الدولة الحديثة التي تنذر بتصدع العديد من الدول من جراء آثار العولمة.

غموض مصطلح الأمة ومفارقة القومية: أو ربَّ سريع بطيء

يجب على مقتضيات المساواة والاستقلالية التي تحدّد الديموقراطية أن تكون حاضرة في الجماعات السياسية التي يكون أمر هويتها وتحديدها إشكاليّ. فمنذ القرن الثامن عشر، ألّف شكل الدولة - الأمة النموذج الأوفى للجماعات السياسية. ومنذ ذلك الوقت، شكّل هذا النموذج أحد الرهانات الأولية لتفكير نقدي ومعياري للجماعة السياسية.

إنّ تفكيراً كهذا يجيب على الاهتمامات التي أُثيرث من حول مظاهر التطور السياسي الحديث. فالظرف السياسي العالمي وخاصة عودة التوترات الوطنية أو الإثنية بحدة، تفرض علينا التفكير في التبريرات المحيطة بالروابط التي توحد بين أعضاء جماعة سياسية (الدولة)، كما أن نموذج الدولة - الأمة أصبح معرضاً للانكفاء بفعل تطور بعض صيغ الاندماج والانصهار العالمي؛ مثلما حدث في الاتحاد الأوروبي الذي يفرض بحق التساؤل حول طبيعة الجماعة الديموقراطية.

وأخيراً، إن الاعتراف بخصائص بعض الجماعات داخل الدولة نفسها والأقليات الثقافية أو جماعات المهاجرين، يؤدي إلى التساؤل حول صيغ الاندماج المحمودة الذي يجب على الجماعة السياسية ضمانه وكفالته.

إن مشروع تشكيل الأمة يطرح أكثر من تساؤل، وهو غير متقادم. بمعنى أن الأطروحة التي يسوقها كثير من المؤرخين تنطلي على إثباتات غير محدّدة. فهي بالنسبة للفيلسوف الفرنسي إتيان باليبار (1990: 117) تشي بالاعتقاد بأن الأجيال التي تعاقبت منذ قرون في هذا المجال الجغرافي المحدد(*) قد تواصلت فيما بينها عبر جوهر قار لم يتبدل (إلا أنه من منّا يستحم في ماء النهر نفسه مرتين؟!).

إن تأميم المجتمع من طرف الدولة لإنتاج شعب بمواصفات معينة، يجعلنا نتوهم أننا - عبر سُنّة التطور - نحن من يشكل ذلك المشروع الضارب في التاريخ

(*) Balibar, E., Wallerstein, I. (1990). *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës.* Paris. Ed. La découverte. p. 117 - 143.

أو القدر الحاضر أمامنا، علما بأن الشعب نفسه هو من أسّس لجماعته السياسية وبطريقة مختلفة عبر التاريخ (في حالة المغرب لقد امتدت حدوده إلى نهر السنغال أحياناً، وأحياناً لم تتجاوز حدود مراكش)[*].

ما يهمنا هنا أن أي شعب في عصر العولمة معرض أكثر من أي وقت مضى لضغوط تتعلق بمعنى السيادة والحدود والانتماء، في عصر أخذ يلتمس طريقه عبر تخطي حاجز الوطنية كأيديولوجية عفا عنها الزمن في عالم التواصل العابر للأوطان، أو بمعنى آخر أن أي فرد منا مجبر على تطويرها (في عصر التجمعات ما بعد الوطنية) ليجد الأدوات الضرورية للتواصل مع أفراد الشعوب الأخرى والذين لهم المصالح نفسها والمستقبل نفسه.

بصفة عامة، غالباً ما تمّ تصور اندماج المجتمع بالرجوع إلى فكرة الأمة، غير أنه يجدر - وهذا ما هو نحن بصدد في هذا الفصل - الإشارة إلى عنصر الغموض والإبهام الذي يرتبط بهذا اللفظ والذي يمكن أن يثير الشكوك حول مدى تطابقه مع السمات المؤسسة للمجتمع الديموقراطي.

أزمة مفهوم الوطن في العولمة ومفارقة المواطنة:

من الناحية التاريخية لم يحصل اندماج فوري بين الوطنية والديموقراطية في تكوين دول مركزية (تضطلع نسبياً بمزاولة سلطتها على ساكنة تقع في مناطق محددة وتتوفر على احتكار استعمال الإكراه[1])، فلم يحدث هذا الاندماج إلا في التصورات الديموقراطية الحديثة التي تعتبر الثورات الفرنسية والأمريكية مقدمة لها.

ويمكن على الأكثر، ملاحظة علاقة غير مباشرة بين هذا التطور وتكوين الدولة - الأمة داخل أوروبا في العصر الحديث، حيث يعتبر التوحيد السياسي والإداري للدول الملكية وخاصة في إنجلترا، فرنسا (قبل الجمهورية) أو أسبانيا على نفس أهمية حدث اكتشاف العالم الجديد أو حلول عصر الأنوار، وهي أحد العوامل التي أحدثت تحولاً ثقافياً ارتبطت به الديموقراطية الحديثة.

(*) (بغض النظر عن المواطنة الإثنية والمواطنة السياسية).

(1) انظر مقومات الدول الوطنية وخصائصها:

- Tilly, Ch. (1975). «Reflections on the History of European State-Making» In Ch. Tilly (ed.), *The Formation on National States in Western Europe*. Princeton. p. 27.

إذ شجع تكوين الدول على اندثار الشرعيات التقليدية للسلطة السياسية وخاصة، الشرعيات القائمة على الدين[2]، ما مهّد للانتقال من رؤية دينية إلى رؤية دنيوية أو المزج بينهما في الدول العربية، كما أثارت جهوية السلطة السياسية وجغرافيتها الوعي بالسمة الطارئة والاعتباطية على ما يظهر للمؤسسات[3] التي تحكم داخلها. وكرّد فعل على هذا التطور النسبي، أمكن تأويل النظريات الحديثة للقانون الطبيعي كمحاولات لتجديد شرعيات السلطة السياسية.

فضلاً عن ذلك، نود أن نلفت النظر فيما يتعلق بفكرة الأمة وتوطيد دعائم الدول الغربية صاحبه تكوين نظام مد جسوره ما بين الدول، وتبلور في القرن التاسع عشر بفضل معاهدة «وستفاليا» التي كرست تقسيم أوروبا إلى دول ذات سيادة، أصبحت حدودها مضمونة بموجب معاهدات دولية[4].

أرست معاهدات مونستر (Münster) وأسنابروك (Osnabruck) المنعقدة في 1648 والمعروفة بمعاهدات وستفاليا (Westphalie)، مفهوم «دولة الفرد» الذي يمارس سيادته الروحية والزمنية على فضاء جغرافي محدد.

تعود منطلقات معاهدة مونستر (Münster) مثلاً إلى معاهدة السلم المعروفة بـ Augsbourg التي تعترف بالحقوق نفسها إلى المواطنين كيفما كانت ديانتهم واختلاف مذاهبهم المسيحية، فإذا بقي لأمراء المقاطعات حق فرض اختياراتهم العقائدية على رعاياهم لكون الناس على دين ملوكهم، فإنه بالمقابل حصل هؤلاء على أجل زمني يقدر بخمس سنوات يغادرون على إثره المقاطعة إذا لم يرقهم مذهب الأمير منعاً للمذابح العقائدية ومحاكم التفتيش ومحاكمة نوايا الأشخاص الدينية.

نتيجة لذلك تصدعت الإمبراطورية الرومانية الجرمانية وانقسمت إلى 355 دولة صغيرة، بحيث لم تعد العقيدة أحد مصادر الدولة الوطنية وتقلص دورها كثيراً إن لم ينعدم كلياً.

---

(2) Smith, A.D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford. p. 133.
يرى هذا المفكر بأن هذا التحول إحدى النتائج الجوهرية في تكوين الدولة – الأمة.

(3) Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London. P.11 et s.
يعتبر الوعي بذلك أحد أسس الوطنية.

(4) Tilly, Ch. (1975). «Reflections on the History of European State-Making» in Ch. Telly (ed.) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton. p. 45.

تبلور في هذا السياق مفهوم الأمة سياسياً، بعدما كان يُستخدمُ فقط في القرون الوسطى للإشارة إلى جماعات موحّدة يرتبط أعضاؤها برباط الدين والدم، أو على الأقل بفضاء أصلي مشترك وبفعل استعمال لغة واحدة[5].

لقد ظهرت هذه الدلالة السياسية الجديدة في فرنسا وإنجلترا حيث استعملت بقصد الإشارة إلى جماعة من الأشخاص يقطنون البلد نفسه ويخضعون للحكومة نفسها[6].

وإذاً كانت الأمم بحسب بوفندرف (Pufendorf) تعني في القرن السابع عشر شعوبا تتميز بعادات وأخلاق معينة فقط[7]، فإن المصطلح نفسه استعمل في القرن الثامن عشر بمنظور وصفي للإشارة إلى الأمم كجماعات سياسية. لذلك عرّف هيوم (Hume) الأمة بأنها مجموعة أفراد تقتسم معاً اللغة والقوانين وبعض التقاليد أو بعض الطباع المشتركة، وموحدة أيضاً في هيئة سياسية[8]. وبهذا الصدد يتصور فولتير (Voltaire) الأمم كمجتمعات أفراد مجتمعين تحت مظلة سياسية تلفهم بالقوانين نفسها ويتقاسمون بصفة عامة لساناً مشتركاً[9]. كما يشير مصطلح الأمة في موسوعة المعارف Encyclopédie إلى «جمع مهم من الناس تقطن مساحة واسعة من البلد داخل حدود مغلقة، وتخضع للحكومة نفسها»[10].

أبرزت هذه التعريفات السمات الأساسية للأمم وأصولها[11]، لكن مصاحبتها

---

(5) أنظر حول معاني الأمة في:
- Kemiläinen, A.(1964). *Nationalism. Problems Concerning the World, The Concept and Classification*. Juvaskyla. p13 et s.

(6) O. p. cit., p. 32-33, 55.

(7) Punfendorf. (1732). *Le droit de la nature et des gens*. (Trad. fr. Barbeyrac, J.) Bâle. (Publications de l'université de Caen, Centre de Philosophie politique et juridique, 1987. p. 179 et s.

(8) Hume, D. (1993) *Of National Characters*, In *Selected Essays* (S.Coply and A Edgar. (eds.) Oxford, p. 113 et s.

(9) Voltaire. *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756-1775). Paris. 1963, Tome I, p. 10.

(10) *Encyclopédie*, 3°ed. Genève, 1779, article *Nation*, cité par Kemiläinen, A. Op. cit., p. 26.

(11) حول التطورات التي أخذتها أبحاث «الطباع الوطنية» في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، أنظر:
- Smith, A, D. (1991). *National Identity*. Londres p. 85 et s.
- Guiomar, J-Y. (1990). *La Nation entre l'histoire et la raison*. Paris. أو:

بأحكام القيمة أو عدم خلوها منها عرّضها أيضاً للتقادم. فإذا اعتبرنا أن الروح العامة للأمة تتكون من جملة ما تتكون به من (عوامل المناخ، الدين، الأخلاق والتقاليد)، فهي تلخص مجموعة العوامل التي تؤثر في القوانين الوضعية. إذ يوصي مونتيسكيو في هذا المضمار المشرّع باتباع ومراعاة هذه الروح العامة التي تعبّر عن أصالة ووحدة أي جماعة[12]، وعندما خاطب «روسو» الشعب البولوني الذي كان يرغب في الاحتفاظ باستقلاله، أوصاه بالحفاظ على طباعه الوطنية عن طريق مؤسسات مناسبة، وخاصة بفضل نظام تعليمي ملائم[13].

تعبر تأملات كل من «هيوم» «وفولتير» و«مونتسكيو» عن الرغبة في إبراز القوانين العامة التي تتيح الأخذ بعين الاعتبار تكوين الطباع الوطنية لشعب ما. وعلى الرغم من الطعون التي اعترضت طريق هذه النظريات، فإنها تجسد في منطلقاتها توجُّهاً لتأسيس مشروع علمي على وجه العموم: لا تهدف فيه الوطنية إلى إضفاء «عبقرية» خاصة على شعب ما، بقدر ما تهدف عند «روسو» على الأقل إلى غرس الفضائل المدنية التي قدّمت الجماعات السياسية نماذجها منذ القدم في كل من أثينا وإسبارطة أو روما الجمهورية.

وخلافاً لذلك تحدد تصور الأمة في ألمانيا خلال القرن الثامن عشر كجماعة تاريخية من اللغة والثقافة، ارتبط وجودهما بهيئة (Corps) روحية أصلية شكّلت قيمة في حدّ ذاتها. وعلى الرغم من النقد الذي وجهه «هيردر» (Herder) إلى هيمنة عقلانية عصر الأنوار على النفوس، فلقد رأى بأن أيّ أمة كجماعة ثقافية نوعية تتميز عن سواها من الأمم الإنسانية[14].

وقبل استعراض المشاكل التي تثيرها هاته التصورات جدير بالذكر أن فكرة الدولة - الأمة تأتّت بفضل الثورات الفرنسية والأمريكية، وتم إشراكها بالديموقراطية

(12) Montesquieu. (1839). *De l'esprit des lois.* Livre xix, In *Œuvres complètes.* (ed). Parelle. Paris. Tome 1. p. 337 et s.

(13) Rousseau, J.-J. «Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sur sa réforme projetée». In *Œuvres complètes.*Op. cit. p. 960 et s., 966 et s.

(14) كذلك: Herder, J.G. (1774). *Une autre philosophie de l'histoire.* Paris. 1964.

- Dumont, L. (1991). «Le peuple et la nation chez Herder et Fichte» In *Essais sur l'individualisme.* Paris. p. 136 et s.

باعتبار الأمة مصدراً للسيادة. فلم يتم اعتبار الأمة في الولايات المتحدة فقط كنتاج لعقد اجتماعي بين أفراد يريدون تأسيس جماعة سياسية جديدة، ولكن أيضا كمصدر للسيادة حتى إن لم تتم ممارسة هذه الأخيرة إلا عبر النهج التمثيلي[15]. ولقد تم اعتماد السيادة الوطنية في فرنسا بموجب المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن والمادة الأولى من التقديم المخصص للعنوان الثالث لدستور 1791 اللتين تنصان على القانون سيصبح منذ ذلك الحين تعبيراً عن إرادة الأمة.

ومنذ ذلك العهد أصبح القانون ترجمة لإرادة المواطنين، أو على الأقل في بداية الأمر لهؤلاء المواطنين «النشطاء» الذين يتمتعون بحقوق سياسية تتيح لهم المشاركة في ممارسة السيادة الوطنية[16]. وعلى الرغم من هذا التحديد الضيق، فإن منح السيادة للأمة (للمواطنين ككُل) جعل الثورة الفرنسية تعتمد مبدأ الشرعية كمنطلق أولي للسلطة السياسية في الدولة الديموقراطية.

فالمادة السادسة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن تؤكد حق جميع المواطنين في المساهمة في إعداد القوانين شخصياً أو عبر ممثليهم، وهذا ما يتطابق مع ما ذهب إليه المفكر القانوني إميل جوزيف سييس (Sieyès) (1836 - 1748) في كراسه عن ماهية الأمة كجمعية إرادية لأفراد[17]، يختارون شكلاً معيناً من الحكم قادراً على تنفيذ إرادتهم المشتركة ويمتلكون بموجبها كمواطنين جزءاً من السيادة تضمن لهم حق المشاركة في إعداد القانون.

وخلافاً لهذا التصور الإرادي والتشاركي للجماعة السياسية، تم تصور الأمة إلى غاية القرن الثامن عشر كجماعة موجودة قبلياً، تتأسس هويتها حول الطباع الموضوعية مثل اللغة، الثقافة، الدين، بل تعدى الأمر أحياناً إلى السلالة[18] عند

---

(15) Marienstras, E. (1992). *Les mythes fondateurs de la nation américaine*. Bruxelles, p. 135 et s.

(16) انظر بهذا الصدد التعليق الذي قام به «باكوت» (G.Bacot) على دستور 3 شتنبر 1791:
- Bacot, G. (1985). *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*. Paris. p. 53 et s.

(17) Sieyès. «Qu'est-ce que le Tiers Etat»? In *Ecrits politiques* (choix et présentation de R.Zapperi) Paris. 1985. p. 159.

(18) أنظر حول هذين التصورين للأمة:
- Kedourie, E. (1985). *Nationalism*. Londres. p.58 et s.

بعضهم. فمثلاً يعتبر «هيردر» ((1744 - 1803) أن أي أمة تاريخية كجماعة تتوفر على خصوصية ثقافية أولاً: «كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم»، أما عند «يوهان فيشته» (1762 - 1814) تتضح معالم إشكالية معرفية قوامها، أن الفكر حبيس أدراج اللغة وفي تبعية مطلقة لها، إذ يُبَجِّل في كتابه: **خطب إلى الأمة الألمانية**(*) مقام اللغة في أعلى عليّين، فتأثير اللغة في البشر أعظم من تأثير البشر فيها، فليس «هم الذين يشكلون اللغة، بل اللغة هي التي تشكلهم».

وهي عند فيشته (Fichte) مكون أساسي للشعب وهي في خطاباته ما يمنح الألمان الأصالة، فلغتهم قادرة على التعبير الروحي الخلاّق، لكن وطنية «فيشته» ظلت مرتبطة بالديموقراطية، لا سيما أنه يقول: «أينما وجدت لغة خاصة، فثمة شعب خاص، له الحق في رعاية مصالحه بكل استقلال وأن يحكم نفسه بنفسه(19)».

أضف إلى ذلك أن الدفاع عن الأمة الألمانية في فكر «فيشته» يبقى مشتركاً وعالقاً بإنسانية عالمية، لأنه يعتبر قضية ألمانيا قضية كونية، فالألمان بحسبه يتوفرون أكثر من أي أمة أخرى على القدرة الكافية لضمان تقدم الإنسانية، بمعنى تعميم سيادة الحرية والعقل. وهنا تجدر الإشارة إلى أن هيغل (Hegel) يخالف اعتبار الدولة كعقد اجتماعي (روسو، كانط، فيشته)، فهي ليست بنتيجة له، إذ «أن الدولة كجهاز عضوي تطور كفكرة مطلقة (Idée) ضمن سيرورة تمايز بين العديد من الفترات».

والجديد هنا عند هيغل بالقياس إلى النظرة «الليبرالية» المحضة التي ترى في الدولة جهازاً لتحقيق الأمن وحماية الملكية والحرية الفردية، ينضاف التصور الأخلاقي لها، فوحدة المواطنين الخاضعة للقانون واجب وغاية في حد ذاتها، لأن

- Renault, A. (1991). «Logiques de la nation» In *Théorie du nationalisme* (sous la direction de G. Dellannoi et P.A. Taguieff). Paris. p. 32 et s.
- Smith, A.D. *National Identity*, Op. cit. p.8-13.

يعرض «سميث» في هذه الصفحات تصوراً مدنياً وتصوراً إثنياً يؤسس الأمة على روابط الدم والثقافة.

(*) ألقيت هذه الخطب في جامعة برلين من 13 ديسمبر 1807 إلى 20 مارس 1808 (ما مجموعه أربعة عشر خطاباً).

(19) Fichte. (1952) *Discours. la nation allemande*. (Trad. fr. S. Jankélévitch). Paris. p. 235.

القـومي بقيـادة «جريـم» و«بسلر» (J. Grimm et G. Besler) التي وضعت نصب عينيها النيل من الكونية وعقلانية عصر الأنوار على الرغم من أنها ساندت على غرار اللغة بأن القانون يعبر عن وعي الشعب الذي يتّم تصوره ككلية فريدة، طبيعية وعضوية[22].

يقوم الخطر هنا من اللبس الذي رافق شعار هذه المدرسة بأن مادة القانون محددة بالأصالة وبماضي الدولة، أي أن تعلق شعب ما بأعرافه التاريخية ولا سيما قوانينه العرفية يقدم هوية أساسية للدولة. ومن هنا نشأ خطر ارتباط الدولة بالإثنية أو بوحدة دينية معيّنة، حيث لا توجد أي استقلالية للدولة عن المجتمع كما هو شأن المجتمع المدني في التصور الليبرالي، بل تخضع لمفهوم - الدولة - التاريخي الذي وقعت فيه النازية والفاشية وحركة طالبان الأفغانية بصفة كلية.

وغداة نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت في فرنسا مذاهب قومية على يد كل من «بارس» (Barres) و«موارس» (Mauras) عبّرت عن نفسها بهذا الصدد بمسلمة الحتمية التاريخية والثقافية التي تجبر جميع أعضاء الجماعة على الانضباط لها، بحيث التمست إعطاء أولوية مطلقة للأمة، لا على صعيد نسق التفكير وإنما على مستوى الفعل السياسي[23] أيضاً.

ومنذ ذلك الحين أصبحت المذاهب القومية تعتبر الأمة كجماعة عضوية يتحدد أمر هويتها كما هوية أعضائها بفضل استعمال لغة واحدة، وموروث ثقافي واحد وأحياناً ذات خصائص إثنية موحدة.

إلا أنه يمكننا أن نشكّ في هذا المضمار في تطابق ذلك مع مبادئ الديموقراطية، بالقياس إلى المساواة والاستقلالية التي لا تفاضل بين عقائد الأفراد وأصولهم الإثنية. ومن ثم إن القبول بصراع الآراء واختلافها كان أحد آثار نتائج غياب تصورات قانونية واجتماعية تجَسّدت سابقاً في الملكية المطلقة والرؤى الكليانية.

---

(22) انظر حول هذا الموضوع: Dufour, A. (1991). *Droits de l'homme, droit naturel et histoire.* Paris. p. 158 et s., p. 213 et s.

(23) *Le nationalisme français 1871-1914.* Textes choisis et présentés par Giradet, R. Paris, p. 8 et s.

الإنسـان يحقق آدميته بتحكمه في غرائزه الاجتماعية والسياسية بالعقل، والدولة عقل مطلق يمنع استفحالها.

بمعنى أن الإلزام السياسي أمر أخلاقي لا يخضع للأخلاق (Morale) الجماعية وإنما يصدر عن أخلاقيات سلوكية ملموسة (Ethique) فردية. يقصد هيغل بالشعب مجموع «الكل» المنظم في الدولة (المجتمع المدني الممثل، الحكومة، الملك) وليس عامة الشعب غير المنظمة.

فما يجعل الشعب برأيه دولة، يكمن في ما يرافق ولادته من خصائص ثقافية وطبيعية (ملاحظة. Précis de l'Encyclopédie, /549).

لقد تأرجح هذا الغموض الذي يمجد عبقرية خاصة بشعب والاعتراف بكون رسالته رسالة إنسانية[20] في بعض أطروحات العديد من الفاعلين في الثورة الفرنسية. فالأب «جريجوار» (Gregoire) آمن بأن اللغة مقياس عبقرية شعب ما، ودعا طوال حياته إلى إبادة اللهجات الإقليمية (patois) وتعميم فرض اللغة الفرنسية.

وهذه الدعوة السياسية لم تكن مدفوعة بهدف أن تضمن وحدة الشعب وإرساء القوانين وتدعيم مركزية السلطة فقط، ولكنها أيضاً لأنها كانت تخوض رهان محاربة الفيودالية وضمان المساواة ومحاربة الشعوذة والخرافة، كما نشر مبادئ عصر الأنوار والعقلانية[21]، فلقد كان يردّد: «بفضل اللغة يمكن للأمة الفرنسية والجمهورية ضمان تحرر الإنسانية».

إلا أنه أثناء القرن التاسع عشر، اضطر العديد من منظّري الوطنية إلى التخلي عن المبادئ الكونية التي كانت تتضمنها أفكار الفيلسوفين «هيردر» و«فيشته»، ولعل أبرز من يجسد هذا التحول: المدرسة التاريخية الألمانية للقانون وخاصة جناحها

---

(20) Derathe, R. *(1969)*. «Patriotisme et nationalisme au XVIIIe siècle» In *l'idée de nation. (Annales de philosophie politique, 8)*. p. 82.

يشير إلى التخبط الحاصل في القومية والبعد الشمولي الذي ترمي إلى تجسيده.

(21) Cf. «Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française» In M. de Certeau, D. Julia et J. Revel (eds.) *Une politique de la langue.*

انظر حول هذا الموضوع: La révolution française et les patois. 1975. p. 300 et s.

إذ إن المجتمع لم يعد وحدة سلوكية منسجمة، مما سمح بشك راديكالي في حقائق القرون الوسطى، تمأسست الديموقراطية بموجبه كفضاء لتساؤل حاد ولجدل لا ينتهي حول شرعية المؤسسات؛ إضافة إلى كونه تضمّن فضلاً عن ذلك استحالة تصور المجتمع الديموقراطي كجماعة ذات خصائص جوهرية تتوفر على خصائص جاهزة قبلاً، ويتوحد من خلالها أعضاؤها بروابط موضوعية وقهرية[24].

حاولت هذه النزعة المذهبية التي أسدلت على الأمة خصائص جماعة عضوية متراصة وغير منفصمة أن تسد بصعوبة الفجوة التي خلّفتها تجربة التعدد والاختلاف في الرأي وتبدل قيم المجتمع وقوانينه، لأنها أنكرت حقّ التساؤل عند المواطن واستعمال سلاح الشكّ من قبله في كل جوانب الحياة الإنسانية والمؤسسات التي تنظم حياته، كما حق الاختلاف في مجتمع ديموقراطي.

وتبدو فكرة الجماعة الوطنية من أول وهلة في غاية الغموض[25]، ففي شكلها الإرادي والجمهوري تشترك فكرة الأمة بموضوع الاستقلالية والديموقراطية، أما في التفسير الإثني فهي نقيض ذلك، وإن استعملت للمطالبة بحقّ الاستقلالية من طرف جماعة خاصة، حيث إن اشتراك فكرة الأمة بتمثيل جماعة عضوية، لا يمكن أن يتوافق مع خصائص مجتمع ديموقراطي.

إن الأطروحة المقدمة من طرف رينان في كتابه: «Qu'est-ce qu'une

---

(24) حول هذا الموضوع أنظر القراءة التي تقدمها «ريفالت دالون» حول الثورة الفرنسية:
- Revault, D'allonnes, M. (1989). *D'une mort à une autre*. Précipices de la Révolution. Paris, p. 22 et s.

(25) تعترض (Dominique Schnapper) واحدة من أبرز منظري «المواطنة» في علم الاجتماع السياسي على هذا الغموض، وتهدف في دراستها لمفهوم الأمة في الأخذ بمرجعية التصور المدني للأمة، «كجماعة من المواطنين»، مفضلة إياه على التصور الإثني الذي يؤسس هذه الجماعة السياسية على الروابط التاريخية والثقافية التي توحد بين أعضائها. وحتى إذا تم اعتبار الأمة بصفة عامة جماعة يجب أن تتحلى بتنظيم سياسي، قد يقدم من المحتمل نموذجاً ديموقراطياً، فإن العامل التاريخي يفرض على ما يبدو لنا الاعتراف بأهمية التصورات التي تقول إن الأمة تأسس على روابط إثنية وثقافية سابقة على وجودها. انظر:
- Cf. Schnapper, D. (1994). *La communauté des citoyens*. Sur *l'idée moderne de la nation*. Paris.
- Schnapper, D. (1994) De l'Etat libérale à l'Etat démocratique In *Fractures de l'Etat - Nation*. (Sous la direc.) Burgi, N. Paris. Ed. Kimé. pp. 212- 219.

«nation?» تشكل مثلاً كاشفاً لهذا الغموض، فالانتماء إلى أمة ما بحسبه يتحدد بمقياسين: الأول يتمثل في رضا الأفراد بالتعايش مجتمعين، والثاني في الإرادة الحرة للأشخاص وحق السكان في تقرير مصيرهم بأنفسهم. ثم يضيف «إن الأمة تفترض أيضاً ماضياً مجيداً وبطولياً لرجال عظماء، فأجدادنا هم من أوصلونا إلى ما نحن عليه الآن»[26].

ثم يقابل «رينان» بين المقياسين بهذا الشكل عندما يصرح: «إن الحصول على أمجاد مشتركة في الحاضر، كما الاشتراك في الماضي في أشياء جليلة والرغبة في إنجازها في المستقبل أيضاً، تلكم هي الشروط الجوهرية لأن تصبح شعباً»[27]. لكن ارتباط الموضوع بهذين المقياسين بهذا الشكل لا يمكن أن يكون إلا إشكالياً، وذلك بالقياس إلى أن الأول يدعو إلى الإرادة في حين أن الثاني يتأسس على حتمية تاريخية وثقافية[28]، «يجب أن نحجبها عن التفكير والجدل لكي تكون فعّالة»[29]. ويمكن إجمال تلك العناصر التي تحدث عنها رينان في الماضي والجنس واللغة والعصبية المذهبية والأصالة، وهلم جرا...

غير أن فكرة الأمة والأطروحات الوطنية التي ترى في هذه المقاييس (الدين، اللغة، ...) الأساس الشرعي للسلطة السياسية يجب أن تخضع لتفكير نقدي صارم يخضع لمبادئ ومقتضيات الديموقراطية.

فمن ناحية دوغمائية، ظلت الحركات الوطنية تطالب بصفة عامة بإحداث دولة بغرض ضمان الاستقلال السياسي للأمة التي ترى فيها جماعة ثقافية مميزة[30]، ويمكن أن نعرض لموقف «جيلنر» (Gellner) عندما يترجم المبدأ الأول للوطنية بحتمية التزامن بين الدولة والأمة، بين السلطة السياسية الإقليمية والجماعة الثقافية (دينية، لغوية) من جهة وبين الحدود السياسية والحدود الثقافية من جهة أخرى.

---

(26) Renan, E. (1992). «Qu'est-ce qu'une nation?» In *Qu'est-ce qu'une nation*? et *autres essais politiques* (Textes choisis et présentés par J. Roman). Paris, p. 54.

(27) Op. cit.

(28) Todorov, T. (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, p. 250 et s.

(29) Renan, E. Op. cit, p. 41.

(30) Breuilly, J. (1993). *Nationalism and the State*. 2 ed. Manchester, p. 11 et s.

والثقافة هنا مستعملة بالمعنى الأنثروبولوجي كجملة صيغ السلوك والتواصل الخاص بأعضاء جماعة ما[31]، ينتج عنه ـ من وجهة نظره ـ إرساء الوطنية على ضرورة التجانسية الثقافية بين الحاكمين والمحكومين، لكن ثمة اعتراضان على هذه الأطروحة:

يشير الأول إلى أن تطبيق مبدأ الوطنية بالشكل المعروض آنفاً يصطدم بعراقيل لا يمكن التغلب عليها، تشخّصت هذه الاستحالة الفعلية في نظام الدولة - الأمة الذي قام في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى بموجب معاهدة فرساي والمعاهدات المقرونة بها[32]، كما الدول العربية الإسلامية بعد استقلالها.

فالبرغم من قرار خلق دول جديدة بغرض تقسيم أوروبا إلى دول، يعم الانسجام بين ساكنتها، فإن الدول التسع المنبثقة من أشلاء الإمبراطوريات الأوروبية تضمنت مع ذلك أقليات إثنية وثقافية غير منسجمة. وجل الدول تمارس ممارسة سلطتها في الوقت الحاضر على ساكنة ثقافية مختلفة، بحيث يستحيل تشكيل جماعات سياسية مستقلة تتطابق مع مجموع الإثنيات داخلها[33]، كما أن الجماعات السياسية الحالية أو المستقبلية، سواء تعلق الأمر بالجهات والدول أو بالجماعات المهاجرة تؤكد وبطريقة لا رجعة فيها سلطتها على ساكنة متعددة الثقافة.

وتجدر الإشارة إلى أن «بول ريكور» حاول تعريف الدولة كمنظومة لجماعة تاريخية تتوفر على هوية سردية محددة بمضمون أخلاقي ومعايير مشتركة وبمنظومة رمزية من أي شاكلة[34]. على أن الدولة المعاصرة في الواقع تتميز بصفة عامة بتعدد جماعاتها، وهذا الاعتراض الأول ليس فاصلاً ونهائياً، إذ يمكن اعتبار عدم تطبيقه وتحقيقه بالكامل فوق أرض الممارسة، يؤهل مبدأ الوطنية التي لا تقوم على الدين أو اللغة فحسب، على الأقل لأن يحتفظ بأبعاد فكرة ناظمة تشكل مقياساً للشرعية.

---

(31) Gellner, E. (1989). *Nations et nationalisme*. (Tra. fr. B. Pineau). Paris, p. 11 et s.
- Leca, J. (1991). «Nationalisme et universalisme» In *Pouvoirs*, N°57: *Nationalismes*, p. 39, note 4.

(32) Hobsbawm, E. (1992). *Nations et Nationalisme depuis 1780* (Trad. fr) D. Peters. Paris, p. 169 et s.

(33) Gellner, E. Op. *cit., p. 13.*

(34) Ricœur, P. (1986). «Ethique et politique». In *Du texte. l'action. Essais d'herméneutique* II, paris, p. 398.

وحتى إذا تبنّينا هذا الموقف سيصبح مبدأ الوطنية موضوعاً لاعتراض ثان، فإلى الحد الذي يشير فيه إلى جماعة ثقافية موجودة قبلاً ومنسجمة، فهو يستنجد بوهم يتيح له قياس طابعه المفارق. كيف ذلك؟

إن فكرة جماعة ثقافية منسجمة تماماً تنطلي في جانب كبير منها على وهم كبير، فالأطروحة التي تقول بأن هوية جماعة من هذا النوع يمكن تعريفها بفضل سمات موجودة قبْلاً كاللغة والتقاليد والدين أو الأصل المشترك، لا يخضع لدراسة تجريبية، بل قل إنه لا يعدو ـ على الأكثر ـ أن يكون نتاجاً للأيديولوجية الوطنية الضيقة التي تحاول ربط الأمة بجماعات موجودة قبلاً وبصفة نهائية، فالأمة لا تظهر جاهزة سلفاً ولكن كجماعة مبنية أو متخلية[35]، لأن هذه المقاييس متعددة ومختلفة في كثير من الأحيان، ويمكن معاينة ذلك في جماعات تتوفر على تنظيم سياسي[36] لا ينظر فيها إلى هذه المقاييس برؤية واحدة من الزاوية نفسها.

لا تزعم هذه الملاحظة بأن هناك معطيات تاريخية وثقافية غير قادرة على تدعيم مقاييس الهوية لأمة ما، لكن ما يهمنا في هذا الصدد أن الخطاب الوطني من حولها يعطي لهذه المعطيات بعداً معيارياً وهالة من القداسة السياسية لا تتوفر عليها لزاماً.

فحتى آدم سميث الذي يدعم في دراساته القيمة بأن تكوين الأمم يخضع لمعطيات «إثنية» جد ثابتة[37]، يعترف بأن تلك العناصر التي تتيح التعرف على جماعة إثنية كالاعتقاد في أنها تشترك في الأصل نفسه - محض أسطورة -، وتتمثل تاريخاً مشتركاً تتقاسم به القيم والرموز نفسها، وأحيانا بعض العناصر الجماعية كاللغة والدين أو التقاليد لا تكتسي لنفسها أي دلالة معيارية وسياسية[38].

فهذه العناصر لا تحصل على دلالة مرجعية بهذا الشكل إلا عندما يبدأ بعض

---

(35) حول مكامن الضعف في هذه المقاييس، أنظر:

Kohn, H. (1958). *The Idea of Nationalism*. New York, p. 14-15.

لا يعتبر أن هذه المقاييس فاصلة بشأن وجود أو تعريف الأمة. أنظر كذلك:

-Hobsbawm, E. Op. cit., p. 14 et s.

(36) Anderson, B. Op. cit., p. 5-7.

(37) Smith, A.D. The «*Ethic Origins*», Op. cit., p. 17-18; *National Identity*. Op. cit., p. 40.

(38) Smith, A.D. *National Identity*. Op. cit., p. 22-23.

أعضاء هذه الجماعات في الإحالة عليها لاستغلالها، إذا اقتضى الحال مثلاً المطالبة باستقلال سياسي أو هوية مشتركة.

إجمالاً يمكن أن يتجسّد تطبيقياً الاعتراض الذي نحن بصدده على سبيل الحصر في مقياس اللغة، فاللغات الوطنية لم تظهر في الواقع كافتراض مسبق لوجود الجماعات الوطنية بل كنتيجة لانصهارهم وتنظيمهم السياسي(39). فاللغة الفرنسية كانت تستعمل فقط في المجالات الخاضعة للإدارة الملكية، ولم يتم تعميمها إجبارياً ومعيارياً على عموم المواطنين إلا خلال القرن التاسع عشر.

وإذا كان جل سكان المملكة يفهمون الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر، فقلة منهم فقط كانت على مقدرة على استعمالها على وجه صحيح؛ بينما لم يكن بمستطاع الأغلبية العظمى التعبير إلا بواسطة اللهجات الجهوية (اللغات المحلية)(40). لقد عملت السياسة الجمهورية (الثورة الفرنسية) كما الإمبراطورية (نابليون) على تعميم التعليم على نحو كبير وهذا ما حصل لعموم السكان، مِمَّا مَهَّدَ ضرورة لفرض استعمال الفرنسية الباريسية الأصل وتحويلها إلى لغة وطنية(41). وبالتالي يجسد هذا المثل أن واقع اللغات الوطنية بصفة عامة بناءات شبه اصطناعية وليست «القالب الأم للروح الوطنية»(42) وينطبق ذلك كلياً على اللغة العربية الحجازية أثناء الدعوة المحمدية.

فضلاً عن ذلك، إن وجود لغة أدبية أو إدارية في بلدان مثل ألمانيا وإيطاليا ظل رهيناً باستعمال محصور في أقلية متعلمة، ولم يتم اعتمادها كرمز لجماعة وطنية إلا بالتدريج ومستقبلاً، إذ ظهرت اللغات في أوروبا بعملية انتقاء تمت بالمفاضلة بين العديد من اللهجات وخضعت فيما بعد لعملية انتشار، لعب فيه التعليم العمومي دوراً كبيراً وفاصلاً.

(39) Schnapper, D. Op. cit., p. 43 et 52.

(40) Brunot, F. *Histoire de la Langue Française*. Tome VII. Livre V. p. 301.
يشخص هذا الكتاب صيغ التعايش بين الفرنسية واللهجات المحلية.

(41) بصفة عامة، أنظر تحول اللغة الفرنسية من لغة أقلية إلى لغة وطنية:
- Balibar, R. (1985). *L'institution du Français: essai sur le co-linguisme des Carolingiens. la république*.

(42) Hobsbawm, E. Op. cit., p. 70 et s.
يعرض بهذا الصدد تحليلاً نقدياً ثاقباً للعديد من الأمثلة التي نرى لزاماً الاطلاع عليها.

كذلك تكشف أمثلة اللغات التشيكية والماغيارية (Hongrie) والفينوية (Finlande) بأن هذه اللغات تمّت إعادة اكتشافها من طرف حركات وطنية، ولم تقم بأداء دور تثبيت الهوية السياسية إلا بفضل المطالب المقدمة من طرف هاته الحركات[43] التي لم ترتبط بنشر الثقافة أو التواصل، بقدر ما كانت تروم الدفاع عن مطالبها الاقتصادية وحقها في السلطة السياسية؛ كما تحسين وضعها الاجتماعي الذي شكل منطلقاً لبعض الزعماء الحركيين في تبنيها باسم أعضاء جماعتهم[44].

إن الطابع المتناقض للوطنية الذي يتجسّد بالخصوص في شكله الميكانيكي: اللغوي والإثني، يتيح مع ذلك امتحان وقياس البعد الفعلي للأطروحات الوطنية القائمة على اللغة والإثنية والدين.. لأنها تكشف على الرغم من ادعاءاتها بأنّ تعريف الجماعة السياسية يخضع بصفة مطلقة للصراع والجدل الجماعي الذي تتحد فيه غايات ورموز هذه الجماعة والتي تظلّ خاضعة للتأويل المستمر ومن دون نهاية[45].

وبهذا الصدد تخون الوطنية مفارقة: لقد أشرنا سابقاً إلى أن التصوّر العضوي للجماعة الوطنية غير متطابق مع بعض الملامح الجوهرية للمجتمع الديموقراطي (كالمساواة والاستقلالية)، غير أنه إذا أخذنا في الحسبان البعد الوطني كنزعة تختصّ برهان تحديد تعريف للجماعة السياسية الشرعية، على الرغم من الصعوبات التي تحول دون شروط إمكانيات تحققها، ستندرج الوطنية فعلياً في سياق المجتمع الديموقراطي، ويمكن اعتبارها بمثابة محاولة إعادة الملامح الجوهرية للمجتمع، لذا فالوطنية لا يمكن فهمها إلا كجواب وهمي ومفارق للتحدّي الذي يعتري تجربة عدم ثبات الاجتماعي والشكّ والتساؤل الدائم حول معالم الشرعية في المجتمع الديموقراطي.

---

(43) Anderson, B. Op. Cit., p. 196.

(44) حول المطالب والمصالح التي قامت على إثرها الحركات الوطنية في أوروبا، أنظر:

- Hobsbawm, E. Op. cit., p. 142.
- Hroch, M. (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge. p. 188-190.

(45) Lefort, Cl. (1986) *Essais sur le politique*. Op. cit. p. 271-273.

تتجلى خصائص المجتمع الحديث في حرمانه من قانون جوهري لا تتأسس فيه الشرعية على سلط متعالية أو ماورائية، بحيث أصبحت الوطنية كمحاولة لإعادة ترميم ما ضاع أو اندثر من هذا القانون، وذلك بإحلاله مكانه قاعدة كمونية (Immamente) مشكّلة على الأقل من السلالة والتاريخ أو الثقافة المشتركة. لكن وبعيداً عن الخروج من دائرة الشك والتساؤل الأبدي في هذه القواعد ومن الجدل القائم حول الشرعية الذي يميز الديموقراطية، فإن الوطنية تشكل أحد مؤشراته.

إلا أنه وعلى الرغم من هذه العناصر، تكشف الوطنية الإنسانية خضوع الهوية الجماعية في المجتمع الديموقراطي لمسلمات لا تتطابق مع أيّ إثنية أو ثقافية موضوعية.

يخالف هذا التصور المدني «للأمة» التصور الإثني لها، فهو يعكس إلى حد كبير المسيرة التاريخية التي عرفتها الدولة - الأمة في أوروبا، وفي الواقع خلقت المواطنة الديموقراطية تضامناً بين الأجانب داخلها، تضامناً مجرداً قائماً على القانون وليس على السلالة والتاريخ أو الثقافة والدين. ومهما يكن من أن الديموقراطية الحديثة والدولة - الأمة تطورتا بشكل مستقل وغير متزامن وترادفي، فهذا لا يعني أسبقية هذه الأخيرة على الأولى، بل تكشف بالأحرى عن سيرورة دائرية مكنت كل منهما من الثبات والاستقرار. فكِلاهما أبدعا التضامن المدني الذي رص بناء المجتمعات الوطنية وتمّ صقل الوعي الوطني بالتعليم والتمدرس كما المشاركة في الاقتراع والاستجابة لواجب الخدمة العسكرية...

يمر تجاوز الشروط الاصطناعية التي مرت بها مرحلة تشكل الهويات الوطنية الضيقة إلى رحاب يتجاوز الحدود الوطنية عبر:

- انبثاق مجتمع مدني عالمي.
- بناء فضاء للرأي العام على المستوى الدولي.
- خلق ثقافة سياسية قابلة للتبني من طرف جميع المواطنين.

ومن الزاوية التجريبية يمكن اعتبار مشروع الاتحاد الأوربي حلقة في سلسلة معقدة من الاندماج والبناء قد تمتد إلى روسيا الاتحادية وتركيا وعموم دول حوض البحر الأبيض المتوسط (في نظر هابرماس).

الدولة ومقتضيات الديموقراطية:

يطرح مشكل الوطنية من زاوية التعايش داخل المجتمع الديموقراطي بين جماعات ثقافية متعددة مفارقات عويصة، بحيث إن الانتماء في حد ذاته لا يستند إلى مرجعية واحدة، مما يستدعي تطوير هذا الانتماء وشحذه بمبادئ الاستقلالية الجماعية والمساواة التي تميّز الديموقراطية عن غيرها من النظم السياسية.

وفق هذا المنظور، لا يشكل الانتماء إلى جماعة ثقافية ظاهرة قليلة الأهمية. فهذا الانتماء يبدو في الواقع شرطاً غير مباشر للاستقلالية باعتباره يتيح للأفراد التعريف بهويتهم وتشكيل رغباتهم. إذ تقدم الجماعة الثقافية لأعضائها إطاراً لفهم الواقع وتقييمه وبالتالي تحديد هويتهم والتعريف بقيمهم وتكوين مشاريع لوجودهم، ومن دون تسليم الجماعة الثقافية بهذا الإطار لا يمكن للأفراد بدونه التوجيه وإعطاء معنى لما يحيط بهم[46]، ويحفظ وجودهم كجالية في مجتمع متعدد اللهجات واللغات وحتى العادات.

وكيفما كانت فائدة الاعتراضات التي وجهت ضدّ الفردانية «الليبرالية»[47] التي يشخص أبرز تجلياتها مواقف «راولس» (Rawls) فإن أتباع الجالية (Communautarisme) المدافعين عن الخصوصيات الجماعية كشارل تايلور[48]

---

(46) Taylor, Ch. (*1989*). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge. p. 27 et s. (Trad. fr. Les sources du moi. La formation de l'identité moderne). Paris. Seuil.

(47) إن لفظة «الليبرالي» التي نحيل إليها هنا، والتي سنذكرها عدة مرات في ثنايا هذا الفصل لا تعني الليبرالية الاقتصادية والسياسية التي نقدناها عند دراسة تصورات الديموقراطية التي تشدد على حماية استقلال المجال الخاص للأفراد وشرعية اقتصاد السوق من جهة والدفاع عن الحريات الفردية من جهة أخرى أبرز المبادئ الموجهة لها.

خلافاً لذلك، يعني مصطلح الليبرالية هنا، أطروحات فلاسفة القانون الجدد مثل «راولس» (Rawls) و«دووركين» (*Dworkin*) اللذين يشددان على ضرورة المساواة وبالأخص احترام نفس التساوي في سياق مجتمع تعددي لمختلف التطورات الخاصة بالحياة السعيدة والتي تتطابق مع احترام الآخر.

حول دلالات هذه الليبرالية، أنظر:

- Van Parijs, Ph. (1991). *Qu'est-ce qu'une société juste*? Paris. p. 244. et s.

(Ch.Taylor)، مـاك أنـتـيـر[49] (A.Mac.Intyre)، «مـيـخـائـيـل صـانـدل»[50] (M.Sandel)، و«ميخائيل فالزر»[51] (M.Walser) قد أشاروا وبحق إلى أهمية اندماج الأفراد داخل جماعة تاريخية.

إذا عمقنا أطروحات الجاليانية الفلسفية، نجد:

1 - التعارض بين تصورين للعقلانية التطبيقية، فإحداها سياقية والأخرى واجبية.

2 - التعارض بين الفردانية Individualisme والكليانية Holisme.

3 - التعارض في مفهوم المؤسسة كجهاز للتقنين والتقعيد، يقوم الأول على العقد والآخر على التعلم والاكتساب.

4 - التعارض بين مفهومين للفرد، يقوم المفهوم الليبرالي على الاستقلالية الخاصة، في حين تميل الجاليانية إلى إعلاء شأن الجماعة وهويتها السردية - باعتبار الفرد يستمد عناصر هويته من ثقافة جماعية رمزية معينة - وتأكيد أسبقية الجماعة على الفرد.

5 - التعارض بين ما يأتي في الصدارة: الخير أم الحق، مفاد هذا التعارض أن هناك من يولي المكانة الأولية للحقوق والحرية الفردية (مبدأ الاستقلالية في الليبرالية)، ومن يقدم الأسبقية للجماعة وما يصدر عنها من هوية سردية، تعتقد في أسبقية الخير على الحق.

الجاليانية (communautarisme) مذهب في الفلسفة السياسية، ظهر في أمريكا في بداية السبعينات، وهو يشير إلى مجموعة من المفكرين يتقاسمون هاجس التأكيد

---

(48) - Taylor, Ch. (1989). «Cross-Purposes: The liberal-Communitarian debate» In Rosenblum, N.L. (ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge (Mass.). p. 159-164.

حيث يلفت الانتباه إلى أن أهمية مواقف أنصار «الجاليانيين» تتجلى في الأطروحات الأنطولوجية التي تركز على أن هوية الأفراد مرتبطة بطريقة مركبة بالجماعات التي تعد جزءاً منها.

(49) MacIntyre. A.(1985). *After Vertue. A Study in Moral Theory*. 2° ed. Londres. p. 220 et s.

(50) Sandel, M.(1982). *Liberalism and the Limites of Justice*. Cambridge. p. 147 et s.

-Sandel, M. (1984). «The Procedural Republic and the Unencumbered Self» In *Political Theory*. N°12. p. 81 et s.

(51) Walzer, M. (1985). *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Oxford.

على دور أهمية الجماعة في صقل الروح الوطنية، كيفما كانت هذه الجماعة، جالية أو فئة أو عشيرة معينة. فلقد حمل رواد هذا التيار بشدة على التيار الليبرالي لتركيزه على الفردانية (Individualisme) والفرد أولاً في المجتمع: والحال أن هذا الانتماء إلى الجالية (Communauté)(*) يمكن اعتباره شرطاً ممكناً للاستقلالية[52] والتحقق الذاتي.

في الواقع، إن إطار الفهم والتقييم المقدم من طرف اللغة والدين والتقاليد الثقافية والمعايير والقيم المشتركة أو بفضل اقتسام تجربة تاريخ مشترك، تعتبر عناصر تمنح للأفراد نقطة انطلاق في بحثهم عن هويتهم وتحديد الغايات التي من خلالها يريدون توجيه وجودهم، وهو ما يبرر أسبقية الجماعة على الفرد عند أصحاب هذا التيار.

غير أن تبعية الأفراد للجماعة التي ينتمون إليها لا تحرمهم من الاختلاف وتغيير

(*) نريد استعمال جالية مقابل *Communauté/ communauty* وفضلنا ترجمة مصطلح Communautaire بالجالياني أو ما يندرج كعنصر من جماعة ما عوض اللجوء إلى مصطلح الطائفي أو العشائري. إلا أنه دفعاً للبس، ينبغي أن نشرح في عجالة سبب اختيارنا لتسمية الجاليانية: استعمل ابن خلدون الاجتماع البشري واستعمل المعاصرون مجتمع مقابل */Société* Society وجماعة ومجموعة مقابل Groupe/group، وجماعي وجمعي مقابل: /Collective collectif، وجمعية كذلك بمعنى *Société de philosophie*.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن: groupe/group تعني أيضا فئة ومعشر، ويقال يامعشر القراء، يا معشر بني فلان. فالكلمة تشير إلى مجتمع أصغر داخل المجتمع الأكبر: الدولة. وينبغي التذكير بأن مجتمع، مجموعة، جماعي، جمعية، فئة لها اختصاصات تختص بها. ومن مشتقات هذا الجذر جمع: تجمع، تجمعية، جمعنة، لجعل الشيء جماعياً ويتقبل جتمعة أو جمعنة Socialisation عوض التنشئة الاجتماعية (الكلمة المركبة) أي جعل الشيء اجتماعياً.

وهذه التباينات أشد في الحاضر بسبب التنوع الهائل للاختصاصات، لذلك فضلنا ترجمة Communautarisme كمذهب بالجاليانية أو ما يندرج كعنصر من جماعة عوض اللجوء إلى مصطلح الجماعة والطائفة أو العشيرة والتي تقترب من المعنى الموضوع له. والجالياني هو من يناصر الجالية ويدافع عنها سواء كانت أقلية داخل مجتمع أو أمة بين الأمم. وهو توظيف حر لأصول الاشتقاق، ومنه جالياني Communautarien.

(52) إن الأطروحة القائلة بأن احترام الحقوق وحماية الجاليات الثقافية، لا يتوافق مع الأهمية التي يخص بها الفيلسوف الأمريكي «جون راولس» قدرة الأفراد على مراجعة تصورهم حول السعادة، قابلة للنقاش. أنظر حول هذه الأطروحة:

- Weinstock, D. (1992). «Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel». In *Philosophique*, XIXI, n°2. Automne, p. 125 et s.

اختياراتهم أو نقدها ومراجعتها، فالولاء للجماعة لا يمنع بشكل من الأشكال انتقادها. ويمكن أن نتوافق مع «ريكور» (P.Ricoeur) بأن الرموز والأعمال والقيم والمعتقدات تجسد التقاليد، وهي حاملة لدلالات نوعية، وتفتح عالماً من الدلالات يتيح للأفراد الابتعاد عن ما يصطلح عليه بالواقع والإبحار في عالم آخر، يريدون من خلاله تحديد غاياتهم التي اختاروها. وزيادة على ذلك، فإنّ التقاليد تتموضع في هذه الأعمال والرموز، وتتهيأ بالضرورة لتأويل يتيح تحيين دلالتها في سياقات تاريخية اجتماعية جديدة.

والحال أنه بمساعدة هذه العملية التأويلية، يثير الامتلاك المتواصل للتقاليد والأعمال والرموز لا محالة قراءات متباينة، وبالتالي، جدالاً يضمن للأفراد إمكانيات النقد والاختيار[53].

فضلاً عن ذلك، لا تظهر الجماعات الثقافية من زاوية اجتماعية، كجماعات متجانسة نظراً للبون الشاسع بين أعضائها، ولا سيما التفاوتات الاقتصادية التي تلعب دوراً في تحديد هويتهم ومشاريعهم. فتعدد الانتماءات وأدوار الأفراد الاجتماعية مصدر للتوترات والجدال الذي يمكنهم من إمكانية مراجعة تصورهم للخير والكون.

وإذا أقررنا أن انتماء الأفراد إلى جماعة ثقافية يمثل من نواحٍ متعددة شرطاً لاستقلاليتهم، فكيف يمكن استعراض مقتضيات مبدأ مساواة الأشخاص في الكرامة الإنسانية الذي يؤسس المبدأ الثاني المؤسس للديموقراطية في هذا المضمار؟

فقبالة تعدد الجماعات التاريخية التي تشترك فيها أغلب الدول، واعتبارًا لاختلاف التأويلات التي تُقسّم بين أعضائها داخلها، يستدعي مبدأ المساواة مأسسة إجراءات القرار التي تعرض درجة ما من الحياد بخصوص التصورات المختلفة للخير والمتبناة من طرف أعضاء المجتمع الديموقراطي.

ويجب أن نعترف هنا بوجاهة رأي «راولس» (Rawls): إن تعددية هذه

---

(53) Ricoeur, P. (1986) «Herméneutique et critiques des idéologies» In *Du texte à l'action.* Paris. seuil. p. 336 et s.

وكذلك انظر المناقشات المرتبطة بتفسير التقاليد وتأويلها، ويعد أبرزها الفيلسوف الإنجليزي:
- *MacIntyre, A. Op. cit. p. 222.*

القناعات تشكل قاسماً دائماً للثقافة الديموقراطية بصفة عامة(54). غير أنه خلافاً لما يقترحه، لا تجد تعددية كهاته مصدرها الأساسي في القوانين والحريات الخاصة بالمؤسسات الليبرالية أو في الاعتراف بمصاعب التحكيم التي يمكن أن تثير صراعات بين فاعلين عقلاء(55).

وإذا شجعت هذه العناصر تعددية القناعات، فهذا يجد مصدره جوهرياً - في ظلال الشك النقدي الذي يميز الادعاءات المعيارية الخاصة - في المجتمع الديموقراطي والتي تثير بهذا الخصوص اختلافات لا يمكن تفاديها(56). لذلك تؤكد شانتال مون (36: 1989):

«تتطلب الديموقراطية الراديكالية منا أن نعترف بالاختلاف والتمايز والتعددية وكل ما تركته فكرة «الإنسان» جانباً في صورتها التجديدية، فالنزعة الكونية غير مرفوضة بل إنها متميزة، والمطلوب هو نوع جديد من التفرقة بين ما هو نوعي وما هو خاص».

وكيفما كان الأمر، فإنه في سياق كهذا، يظهر أن مبدأ تساوي الأشخاص في الكرامة داخل المجتمع الديموقراطي يقتضي من أفعال السلطات العمومية أو إجراءات اتخاذ القرار الجماعي أن لا تضطلع بالتحيز لأنشطة على أخرى بدعوى أن بعض التصورات الخاصة للخير أحسن من أخرى(57)، فتساوي احترام الأشخاص

---

(54) Rawls, J (1993). *Political Liberalism*. Op. cit. p. 3-4 et 36.

(55) Rawls, J. *Political Liberalism*. Op. cit. p. 36-37, 54 et s.

(56) Mouffe, Ch.(1992). «Democratic Citizenship and the Political Community», Op. cit. p. 29.

- Mouffe, Ch. (1989). «Radical Democracy: Modern or Postmodern?» In *Universal Abandon. The Politics of Postmodernism*. Andrew Ross(ed.) Edinburgh. p.36.

(57) حول هذا انظر:

- Dworkin, R. (1990). «Foundations of Liberal Equality» In Peterson, G.B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, xi. Salt Lake City. p. 41 et 111.

إذا كان «لارمور» (Larmore) يشدد بحق على ضرورة الاحترام المتساوي للأشخاص، فهو يشرك هذا المبدأ مع «معيار من طراز عقلاني» يهدف إلى تحقيق توافق ممكن بين الفرقاء مدعوم بقناعاتهم المشتركة ومؤسس منها:

- Larmore, Ch. (1993). «Du libéralisme politique» In *Modernité et Morales*. Paris. p. 173-177.

لا يظهر لنا بأن الإحالة إلى إجماع يتأسس على قناعات كهاته يتطابق والمجتمع الديموقراطي. =

فيما بينهم انطلاقاً من قناعتهم الخاصة بهم[58]، يعزز مباشرة مبدأ المساواة الديموقراطي.

وعلى غرار ذلك، تغدو قدرة الأشخاص على تحديد وتطوير تصوراتهم للخير، ثم وضعها موضع التنفيذ عبر هذه القناعات موضوع مساواة في الاحترام، باعتباره يمثل أحد شروط الاستقلال الذاتي للجماعة. لذا يمكن تصور الحياد الواجب من طرف الدولة على أنه حياد مرتبط بالأهداف والتبريرات التي تنسحب على القرارات العامة[59]، وهو يدل على أن هذه القرارات لا يمكن أن تكون هدفاً لتشجيع بعض التصورات الملموسة للخير من دون أخرى[60]، بدعوى أن هذه الأخيرة دونية وأقل قيمة[61] لمراعاة المساواة المستقبلية بين القرارات الجماعية.

أما فيما يتعلق بكيفية اتخاذ القرار، فهي توحي بأن الحياد بشأن الهدف وبشأن التبريرات المقدمة للقضايا، يضمنه الحياد الإجرائي الذي يتيح للفرقاء الدفاع عن مواقفهم على قدم المساواة، والتي تعطيهم فرصاً متساوية للتأثير في القرارات.

= انظر بهذا الصدد:

- Galston, A. (1991). *Liberal Purposes, Goods, Virtues, and Diversity in Liberal State.* Cambridge. p. 109-110.

يثير «جلاستون» (Glaston) اعتراضاً وجيهاً، حين يكشف بأن احترام الأشخاص للمعايير الجماعية لا يتضمن بالضرورة أن قبولها تأسس على قناعات مشتركة من طرف جميع الفرقاء بل قد تكون مفروضة عند الاقتضاء بالإكراه.

(58) أنظر حول الدلالات المتعددة والممكنة حول عدم التحيز والحياد:

- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford. p. 110.
- Rawls, J (1993) *Political Lliberalism*. Op. cit., p. 191.
- Larmore, ch (1993). Op. cit., p: 163-165.
- Galston, W.A. Op. cit., p. 100-101.

(59) Rawls, J.*Political Liberalism*, op cit., p. 193.

(60) Galston, W.A. Op. cit, p. 182-183.

ينتقد هذا الكاتب الأطروحة القائلة بأن الليبرالية في حياد تام عن أي تصور للخير ويعترف بأن مبدأ المساواة لا يقبل بأن تجد القرارات العامة (الجماعية) تبريرها في سمو بعض تصورات الخير عن أخرى.

(61) De Stexhe, G. (1995). *La mentalité et la distribution comme justice*? Université Catholique de Louvain. Chaire Hoover d'éthique économique et social. Document N° 10. Louvain -La Neuve. p. 4-5- et 11-21.

ومن الأجدر هنا التوضيح أن عدم الانحياز للتصورات الخاصة بالحياة السعيدة لا يتضمن استقلالاً تاماً للعدالة عن الخير، فأشكال عدم الانحياز لا تصدر عن حياد قيمي[62]، بل عن شك وإيمان بالنسبية على حد سواء. فالديموقراطية تستند إلى مبادئ المساواة في كرامة الأشخاص واستقلاليتهم الجماعية، وتتأسس بذلك على بعض القناعات الأخلاقية لكنها محددة.

تُتيح هذه المبادئ تبرير حرية الاختيار المشجع للتعددية وعدم الانحياز، بمعنى أن المساواة في كرامة الأشخاص وهمّ الحفاظ على شروط الاستقلالية الجماعية، وخاصة قدرة الأفراد على تكوين وتنفيذ تصوراتهم للخير، يبرر خلق مؤسسات تشاورية وبصفة أوسع السماح بنقاش عمومي يتيح لهذه التصورات التعبير عن نفسها على قدم المساواة.

لكن فضلاً عن ذلك، لا تتطابق أحياناً هذه المبادئ مع كل القناعات الأخلاقية الخاصة بالأفراد. لكنها في الوقت نفسه لا تتضمن تعددية أخلاقية غير محدودة، لأن الديموقراطية لا تتلاءم مع التصورات التي تُسَلم بدونية الأفراد وتبخس قدرهم، أو تسلِّم بضعفهم بدعوى ترك مجال اللعبة مفتوحاً لميزان القوى ليتكفل بإخضاعهم.

لا يتماشى الاعتراف بالاستقلالية الجماعية مع التصورات التي تضع موضع الإنكار مشاركة أعضاء المجتمع الديموقراطي كلية، وحقهم في التقرير وخاصة حفظ مجال الحريات والحقوق الأساسية التي تعتبر شروطاً فعلية لهذه الاستقلالية[63]. غير أنه في الوقت نفسه، لا يمكن كذلك لأنصار الديموقراطية استعمال الإكراه أو إجبار الأشخاص الذين يتبنون ويدافعون عن هذه التصورات المخالفة لهم، بدعوى محاربة عدم الانسجام، ما دام هؤلاء الأشخاص لا يعتمدون العنف لفرض قناعاتهم.

بهذا الصدد، يساند الفيلسوف الكندي «شارل تايلور» (Ch.Taylor) (1931 - . . .) بأنه إذا ما أُجبِرت السلطات على ضرورة الانحياز لأيّ من تصورات الخير

---

(62) انظر بهذا الصدد النقد المقدم لهذا الحياد في:

Galston, W.A. Op. cit, p: 79-162.

(63) بخصوص هذه الحريات والحقوق الأساسية، انظر «التباينات الحاصلة في الديموقراطية»، الفصل الأول.

المتنوعة التي يمكن أن يدعيها المواطنون في المجتمع، وما يتبعه من مأسسة إجراءات منصفة تتيح لكل منهم مناصرة أو الدعوة إلى اختياراته، فإنها تفقد من الواجهة الشرط الحتمي الذي تضمن بفضله انصهار الفرد في مؤسسات الدولة والتي تُعدّ عنصراً جوهرياً للصالح المشترك[64]. وهنا لا بد من الإشارة إلى *الاعتراضات التي تثار حول عدم انحياز الدولة لأي من تصورات الجماعات السياسية داخلها، قبل أن نعرض لمبادئ المساواة ونظرتها للجماعات الثقافية المختلفة.*

إن الاهتمام فقط بالمجتمع كمجموعة أفراد يتابعون تلبية وتحقيق رغباتهم (دعه يعمل دعه يمر)، يعيق المواطنين عن الالتزام في مؤسسة جماعية، وفي حالة تعذر الاندماج في جماعة سياسية تتأسس على تجربة تاريخ مشترك أو تقتسم بعض القيم والميولات المثالية، فلن يصبح بوسع المواطن منطقياً المشاركة في سير المؤسسات الديموقراطية واحترام القيود والالتزامات المفروضة التي تنتج عنها.

وحينئذ سيهدد التصور الفرداني الليبرالي للمجتمع السياسي وجود الديموقراطية نفسها، باعتبار أن هذه الأخيرة تتطلب أساساً مشاركة المواطنين. ووفق هذا المنظور لن يتيح الرهان على هذا التصور الأخذ بعين الاعتبار الشروط التي يمكن ضمنها للمواطنين ممارسة حريتهم، وبمعنى آخر استقلاليتهم الجماعية.

يستند هذا الاعتراض إلى مرجعية تقاليد النزعة الجمهورية الكلاسيكية - تقاليد تجسدت في المرحلة الحديثة عبر فلاسفة مثل ماكيافيل، مونتسكيو وروسو - إذ لا يمكن التغاضي عنها باعتبارها تركز على ضرورة الاستقلال الذاتي والمشاركة اللذين أقررنا بأنهما ملازمان للديموقراطية.

ونحن بهذا نقرّ بما ذهب إليه الفيلسوف الكندي «شارل تايلور»، إذ لا يمكن اعتبار المؤسسات والإجراءات الديموقراطية أدوات إشباع للمصالح الشخصية للمواطنين. غير أنه يتهيأ لنا بالمناسبة أن نقول إن تنفيذ الاستقلالية الجماعية والمشاركة السياسية التي يمكن أن تساهم في ذلك، تستدعي بالضرورة بأن يعتبر المواطنون أنفسهم ملزمين في مؤسسة موجهة بأهداف محلّ إجماع بينهم.

---

(64) Cf. Taylor, Ch. (1989). «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate». In Rosenblum, N.L. (ed). *Liberalism and the Moral Life.* Cambridge. Mass. p. 164-166, 169-170.

وخلافاً لذلك، تشكل القناعات الأخلاقية لأعضاء المجتمع الديموقراطي بخصوص موضوع الخير والأهداف التي يتوخاها كل منهم، بمثابة عامل انقسام بينهم ورهاناً للصراع أو على الأقل موضوع جدال مستمر معترف بشرعيته نظراً للتعددية التي يعرفها المجتمع.

حينئذ، لا يتشكل الرابط الذي يمكن أن يوحد بين أعضاء المجتمع الديموقراطي في تصور مشترك للحياة السعيدة، ولكن ضمن تصور سياسي وقانوني يتضمن حق أي واحد منهم في أخذ نصيبه على قدم المساواة في إعداد القرارات التي تحدد شروط وجودهم الجماعي.

بيد أنه يمكن لأنصار التأويل الليبرالي أن يركّزوا على ضرورة تصور قانوني مشترك بين عموم المواطنين[65]، إلا أن الفيلسوف الكندي شارل تايلور يعتقد بأن الوطنية القانونية تتغاضى عن سؤالين: فمن ناحية، لا تسعفنا في أن نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي توحد بين أيّ مواطن والجماعة السياسية التي هو عضو فيها. ومن ناحية أخرى، لا يمكن للتأويل الليبرالي للديموقراطية أن يعتمد بحق إحدى الأطروحات الجوهرية للنزعة الجمهورية، ومنها أهمية الاستقلال الذاتي والمشاركة السياسية للمواطنين، بوصفها أحد الشروط الضرورية لكرامة المواطنين.

يعتبر تايلور أن الليبرالية تشترك في تصور أداتي للديموقراطية، ويعني ذلك أن الإجراءات الديموقراطية مهمتها فقط السماح للأفراد بممارسة الضغط على الحاكمين لكي يتخذوا قرارات تتناسب ورغبات المحكومين[66].

والحال أنه يمكن أن نقبل بنقد تايلور لذلك، لأن ذلك تشخّص في النموذج الذي رصده جوزيف ألوا شومبتر في المجتمع الرأسمالي حيث رصد ضعف وعدم وجود مشاركة فعلية للمواطنين في دواليب التسيير والتقرير ونفورهم من العمل السياسي.

غير أنه في الوقت نفسه يجب علينا التساؤل عما إذا كان التأويل الليبرالي للديموقراطية يرتبط بالضرورة بهذا التصور. بحيث لا نرى من مانع في الجمع بين

---

(65) Taylor, Ch. (1989). Cross-Purposes: The liberal-Communitarian Debate. Op. cit. p. 172, 175-176.

(66) Ibid., p. 179.

الأطروحات الليبرالية التي تقول بتعددية الجماعات الثقافية والدينية وتصورات الخير داخل الدولة إلى جانب عدم تحيز السلطات العامة لأي منها وضرورة تبني إجراءات منصفة في بلورة القرار فالذي يهم هو مصلحة الجميع، والأخذ بمراعاة الطابع الأساسي للاستقلالية الجماعية ومشاركة المواطنين كما ورد في الأطروحة الجمهورية على اختلاف عقائدهم وجنسهم ولغاتهم.

بهذا الصدد، يتطلب التحليل النقدي تحقيق هدف حماية **الإرادة العامة أو الاستقلالية الجماعية**، بوصفها العنصر الأساسي للديموقراطية، مع التخلي عن تعريف مطلق وجوهري للإرادة العامة لصالح الخصائص المكونة للمجتمع الديموقراطي والتي تهدف إلى إعطائه مضمون المصلحة المشتركة للمواطنين.

يعي المواطنون تمام الوعي - في المجتمع الديموقراطي - باختلافهم والانقسامات الموجودة بين ظهرانيهم بشأن تصوراتهم للخير، وخصوصا قيمهم ومعتقداتهم الخاصة التي تترجم هذه التصورات. حتى أن البعض منهم يتقاسم حقا تلك الأهداف، لكنه يختلف كثيرًا في تحديد الأولويات بينها أو على المخصصات الضرورية لتحقيقها.

غير أن هذا الوعي لا يعيق بالضرورة قبول المواطنين بحق المشاركة على قدم المساواة في التداول والقرارات التي تحدد وجودهم الجماعي نظراً لكون هذا الحق يمتلكه كل واحد منهم، ومعترفاً به لجميع أعضاء المجتمع الديموقراطي، حيث إن هؤلاء موحدون برابطة ذات طبيعة سياسية تعتبر العنصر المقوم للدولة التي ينتمون إليها والمندمجون فيها.

ومع ذلك، تجدر الإشارة من جديد كما اقترحنا سابقاً، بخصوص النظريات الإجرائية للأخلاقيات، إلى أن التناقض القائم بين تصور الخير وتصور الحق، أو إذا شئت بين المنظور الغائي Téléologique والمنظور الواجبي Déontologique لا يمتلك بعدًا مطلقاً. إذ تترجم الأسس المعيارية للديموقراطية - خاصة المساواة في الحقوق والاستقلالية الجماعية - القناعات الأدنى التي تحصل عن التقاطع بين الأخلاق والسياسة، والتي يمكن أن تحظى بانخراط أنصار أي تصور للخير في المجتمع على الرغم من عدم تماثلها في ما بينها.

ووفق هذا المنظور لا يسمح التعدد الديموقراطي بتطبيق تصورات للخير دون أخرى والتي لن تتلاءم على كل حال مع أسس الديموقراطية. ولا بأس من العودة

إلى مبدأ الأغلبية الذي ذكرناه في معرض كلامنا عن ضرورة عدم الانحياز لأي من تصورات الخير الموجودة في المجتمع، لنتعرض من جديد للمشكل الذي يطرحه التعايش داخل المجتمع الديموقراطي بين جماعات مختلفة ثقافياً ولغوياً ولربما دينياً.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن حتمية المساواة تفرض على مبدأ الأغلبية بعض الحدود التي تتعلّق بالأخصّ بالأقليات البنيوية أو الدائمة، والحال أن هذه الأقليات غالباً ما تتشكل من طرف جماعات ثقافية وإثنية.

يبدو من الوهلة الأولى أن منح حقوق استثنائية لصالح جماعات الأقلية الثقافية وخلق ترتيبات خاصة لحماية مصالحها، لا يتلاءم مع مبدأ المساواة الذي ينظم وضع أيّ عضو في المجتمع الديموقراطي. إلا أنه يمكن تبرير الامتيازات والمنح المقدمة لها باسم المساواة نفسها والاستقلالية. لأنها تلعب دور المُعوِّض عن اللامساواة التي أصبحت هذه الجماعات ضحية لها (أقلية اثنية وثقافية دائمة)، خاصة عندما نعرف بأنها لا تملك أي سلطة للتأثير في القرارات والأحكام الجماعية.

بهذا الصدد تحتل الأقليّات الثقافية وضعاً مختلفاً عن ذلك الذي يميز أقليات أخرى، بحيث يجدر بنا التساؤل: لماذا يكون من حق الأقليات أن تحظى بحماية خاصة، في حين أن أقليات أخرى وخاصة فئات الأقلية التي تتشكّل بغرض الدفاع عن بعض البرامج السياسية، الاقتصادية أو الاجتماعية بصفة عامة، لا تحظى بهذه الضمانات الاستثنائية.

يتجلى المقياس الذي يتيح في الظاهر تبرير هذا الاختلاف في المعالجة بين شتى أنواع هذه الأقليات إلى ظاهرة انتماء الأشخاص إلى جماعة ثقافية محددة - بدرجة كبيرة - بظروف غير إرادية، قد تبدو اعتباطية ولا يمكنها تبرير الميز الذي يعاني منه هؤلاء الأشخاص[67]، أو حتى وضعهم كأقلية.

وخلافاً لذلك، فإن أعضاء الفئات التي تتشكل بغرض الدفاع عن برامج خاصة أو أنماط حياة مهمشة أو تناضل لفائدة مصالح معينة، هي موضوع اختيار شخصي

---

(67) انظر جملة البراهين التي يقدمها الفيلسوف الكندي:
-Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford. p. 186 et s.

إرادي، والرغبات والمطالب المعبر عنها من طرف هاته الأقليات لا تستحق معالجة خاصة حتى تخصص لها إعانات أو موارد سياسية استثنائية تمكنها من ممارسة تأثير غير متكافئ حول القرارات الجماعية.

وعلى النقيض من ذلك، يخضع الانتماء إلى أقليات ثقافية وإثنية لعوامل لا إرادية، بحيث لا يمكن إرجاع مسؤولية ذلك إلى أصحابها باعتبار أن هذا الانتماء يشرط الاستقلال الذاتي للأفراد.

والحال هنا، لا يلحق الضيم والتميز الأقليات الثقافية فقط لكونها مجبرة على استعمال كبير للموارد التي بحوزتها، يفوق نسبيًا ما تخصصه الجماعات الثقافية المسيطرة لتحفظ وجودها وهويتها من الاندثار[68]، فإمكانياتها تظلّ مع ذلك محدودة لممارسة أي تأثير على القرارات أو الأحكام الجماعية.

واعتباراً لأن معطيات هذا التميز صادرة عن ظروف لاإرادية، ينبغي التعويض عنها باسم المساواة، ومن شأن هذا التعويض حماية جماعات الأقلية من سلطة الأغلبية، يمكن أن نضمنه بواسطة بعض الترتيبات بخصوص الحدود التي يجب أن يخضع لها تطبيق مبدأ الأغلبية في الأنظمة الديموقراطية.

يتعلق الأمر على سبيل الحصر بتمثيل نسبي لها أو اللجوء إلى الأغلبيات الموصوفة. كذلك إذا كان مبدأ الاستقلالية الديموقراطي لا يضمن بالضرورة لهذه الأقليات سلطة سياسية على بقعة جغرافية معينة في البلد، يمكن للأقليات الثقافية كجماعات أن تطالب ببعض من سلطات التسيير الذاتي في مجالات مثل الثقافة أو التعليم، أو تلك التي تهمّ مباشرة وجودها وهويتها[69].

إن ترتيبات توزيع السلطة والتمثيل النسبي أو اللجوء إلى أغلبيات موصوفة، لا يثير مصاعب باعتباره لا يمس بحقوق الأفراد. كذلك، إن خلق الاعتمادات المالية أو البنيات التحتية في هذه المناطق يمكن أن يبرر بحماية مصالح تلك الأقليات مع مراعاة استفادة جميع الفئات من ذلك.

إلا أن الاعتراف بسلطة التدبير الذاتي لفائدة هذه الجاليات أو الفئات المسيطر

---

(68) Ibid., p. 189.

(69) Bauer,O.(1987). *La question des nationalités et la social-démocratie.* (Trad. fr. de N.Brune-Perrin, J. Brune et L.Well). Montréal. Tome 2. p. 364 et s.

عليها، وخاصة لصالح الأقليات الثقافية يمكن أن يثير في تطبيقه مصاعب شتّى باعتباره أن هذه السلطة نفسها قد تدخل في صراع مع بعض حقوق أفراد أعضاء هذه الأقليات أو الذين لا ينتمون إليها[70].

يمكن أن نجد في الواقع طرق متعددة تستعملها السلطات لتَحُدّ من بعض الحقوق الفردية بغاية حماية السلامة الثقافية لجالية معينة، منه على سبيل المثال في كندا، وخاصة في مقاطعة «كيبيك» الكندية، تَحُدّ بعض الترتيبات من إمكانيات السماح للآباء باختيار المؤسسات التعليمية التي يعهدون إليها بأبنائهم. كذلك تطبق بلجيكا قواعد قانونية تفرض استعمال لغتين رسميتين في الميدان الاقتصادي والسياسي والإداري.

لذلك، تعتبر أن خطر الصراع بين قوانين جماعية وقوانين فردية، يجب أن يُقيَّم من ناحية ديموقراطية. وعلى ضوء هذا المنظور، يجدر التذكير بأن الرهان الأساسي لتدابير حماية الأقليات يتجلى في حماية شروط مشاركة أعضائها في بلورة الإرادة العامة.

لقد اعتبرنا أن هذه الشروط تتضمن للأفراد إمكانية التعريف بهويتهم وتكوين تصوراتهم بكل حرية حول ما يرونه خيراً في مجتمعهم، لذا يتجلى هدف هذه التدابير في حد ذاته في صيانة سلامة أنماط الحياة أو بعض التقاليد الثقافية. إلا أن ضمان سلامة ذلك، يكشف عن طابع أسطوري، نظراً لأن الثقافة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً موضوع تأويل متجدد ومستمر ومثار تحولات تنبع من ممارسة الأفراد لسلطات التمايز والنقد أو المراجعة.

تسمح سلطات التسيير الذاتي المعترف بها لبعض الجاليات (الأقليات الثقافية) بالحفاظ على سياق ثقافي للتكوين والتقييم[71]، من دون أن تضمن ذلك بالإكراه البدني أو المعنوي، باعتبار أن الأمر يتعلق في النهاية بضمان إمكانية الأفراد

---

(70) Haarcher, G. (1994). La protection des minorités et ses paradoxes. In *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin.* Bruxelles. p. 360 et s.

إذ ينتقد مواقف «كيمليكا» (Kymlicka) حول هذه النقطة.

(71) Habermas, J. (1994). «Struggles for recognition in the democratic constitutional state» In Gutmann, A. (ed.). *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition.* p. 129-132.

بالتعريف بهويتهم وتصوراتهم بطريقة حرة، كما نكرر أنه لا يجب أن يتم صيانة السياق الثقافي بالإكراه أو القوة.

ومع ذلك قد تؤدي التضييقات المفروضة على حقوق الأفراد باسم حماية هوية ثقافية إلى الاعتراض عليها والطعن فيها. فبعض التدابير التي تتخذ بغاية الحفاظ على سياق ثقافي معين والإبقاء عليه قد تؤدي أحياناً لا محالة بالمساس بحريات الأفراد، ولذلك لا يجب القبول بها إلا إذا كان الأمر يتعلق بمس طفيف ومؤقت بصلاحيات ثانوية لا تمس جوهر الديموقراطية، منه عدم المساس بوجود فضاء عمومي للمشاورة والتقرير، يضمن عرض الرغبات الفردية أو الجماعية فيما بينها[72].

فعلى سبيل الحصر، يمكن أن تُقبل بعض القيود التي تمارس على بعض الصلاحيات ذات الطبيعة الاقتصادية، كتقييد حرية التجارة والصناعة أو أن تسمح بقبولها عندما تظهر أنها ضرورية للوقوف ضد تدمير سياق ثقافي تريد قوى السوق الإجهاز عليه، أو حتى العناية به من دون الآخرين.

وفي الأخير نريد أن نعود إلى المشكل الذي أشرنا إليه بداية هذا الفصل، لاسيما ما يتعلق منه بتوسيع مفهوم الجماعة وسط العولمة وشروط الانتماء الذي يجب أن يحترمه أعضاؤها.

فمصدر التباينات التي أثيرت حول هذا الموضوع، يمكن أن نجمله في التعارض بين منظورين معياريين: المنظور الكوني والمنظور الجالِيَّاتي[73]. يسمح الأول لكل فرد يتوفر على حد أدنى من القدرة على المشاركة في الجدل الديموقراطي حول الشرعية[74]، وفق سلوك يتماشى مع مقتضيات المبادئ التي تؤطره، ومن حقه أيضاً أن يصبح عضواً في الجماعة السياسية باعتبار أن أمور الدولة تعنيه ككائن حي.

وعلى النقيض من ذلك، يحدد المنظور الثاني أن الجماعات (دينية، لغوية،

---

(72) في حين يقترح شارل تايلور في الكتاب نفسه التمييز بين مجموعة من حقوق غير متغيرة، وحصانات قد تثير بعض الحدود.

(73) حول هذا التعارض فيما يتعلق مثلا بالهوية الأوروبية، انظر:

- Lenoble, J. (1992). «Penser l'identité et la démocratie en Europe» In *L'Europe au soir du siècle*. (S.la direc). J. Lenoble et N. Demande. Paris. p. 294 et s. 300 et s.

(74) Ackerman, B.A. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, p. 70 et s.

إثنية...)، لها الحق أيضاً في تحديد شروط ضيقة للقبول بذلك، منها ما يتيح انتقاء أعضائها بهدف حماية خصوصيتها الثقافية واستقلالية جماعتها[75]. لكن الدولة الوطنية لا ترهن الانتماء لها ولا توقفه على مُحددات دينية، لغوية أو إثنية.

من المؤكد أن هذا الحق لا يكتسي بالضرورة بعداً مطلقاً، فالفيلسوف الأمريكي فالزر (Walzer) مثلاً، يؤكد أن ممارسة هذا الحق يجب ألا يصحبه غلو وأن يُخفف منه عن طريق الأخذ بعين الاعتبار مصالح الأجانب داخل هذه الدولة، المحرومين من الموارد الاقتصادية داخلها وبالتمتع بحماية مضمونة[76].

تضمن حتمية المساعدة والمعونة للمعنيين نوعاً من الاستفادة من توزيع الموارد المنصوص عليها بالنسبة لمن ينتمون بصفة مباشرة إلى الجماعة السياسية، غير أنها مشروطة بتوفر هذه الجماعة على موارد كافية لإدماج المعنيين دون خطر المس بأنماط الحياة الثقافية المقبولة من لدن أغلبية أعضاء الجماعة المعنية.

وبالمقارنة مع الحجة التي تَسوق مبدأ الوطنية إلى التماثل بين الجماعة الثقافية والجماعة السياسية، تجدر الإشارة إلى أن مشكل تعريف حدود الجماعة السياسية، لا تمكن معالجته إذا لم نأخذ في الحسبان مقتضيات الديموقراطية ولوزامها[77].

وإذا كانت الإرادة العامة تفرض احترام الهويات الثقافية، فإن مبدأ المساواة بين الأشخاص في الكرامة يفرض من ناحيته شمولية كونية، ستقوض الأهمية السياسية المقدمة للهوية الثقافية للمواطنين لتصبح بذلك نسبية، مما يُهيئ السماح بالفصل بين الانتماء إلى جالية أو جماعة ثقافية والانتماء إلى جماعة سياسية[78].

وعلى هذا المستوى يلغي مبدأ الديموقراطية القاضي بالمساواة الخلط الذي يلتجئ إليه الفيلسوف الأمريكي فالزر (Walzer) في كتابه «مجالات العدالة» بين الجالية الثقافية والجماعة السياسية، حيث يعتقد بإمكانه الوصل بين مجتمع سياسي وجماعة ثقافية داخل دولة ديموقراطية.

---

(75) Walzer, M. (1985). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford. p. 39-41.

(76) Walzer, M. *Spheres of Justice*, Op. cit. p. 45 et s.

(77) Ackerman, B.A. Op. cit., p. 93.

(78) بالمعنى الذي ينشد التفريق بين الجماعة السياسية والهوية الثقافية، انظر:
Ferry, J.M. (1991). *Les puissances de l'expérience*. Tome2: les ordres de la reconnaissance. Paris. Ed. Cerf. p. 182 et s.

فمن شأن المجتمع السياسي الديموقراطي الذي يتأسس على المساواة، الإقرار لأي شخص بحقوق سياسية واحترام تعدد الانتماءات الثقافية وتنوعها اعتباراً للكونية التي تميز مبدأ المساواة، بحيث إن مسائل الاندماج بين هويات مختلفة يمكن تسهيلها بناء على مبدأ المساواة بينها في الحقوق والواجبات أكثر من أن يمكن الاعتماد على ثقافة وقيم واحدة قد تعرض المجتمع للاحتراب. مما يجعل من ناحية معيارية تنوع السلطات السياسية الإقليمية وحدودها التي نشاهدها اليوم ظواهر طارئة وظرفية في سلسلة التاريخ البشري الطويل.

غير أن وجود جماعات إقليمية في شكل دول وطنية يمكن أن يصبح موضوع تبرير مؤقت، فوجود الجماعات والأجهزة المنبثقة عنها قابل للتبرير عندما نضمن ديموقراطياً إمكانية الاستقلالية الجماعية لكل الأفراد الذين ينتمون إليها. كذلك يفسر تعدد هذه الجماعات توزيع المهام على كل من الجماعات الخاصة والسلطات التي تنبثق منها لتتحمل مهام توفير شروط ممارسة الديموقراطية للأشخاص[79].

أما ما يتعلق بسؤال التحاق أعضاء جدد بمجتمع سياسي موجود، يمكن أن نتطرق إليه إذا ما أخذنا في الحسبان إمكانية الاستقلالية والمشاركة السياسية المتوفرة فيه، وفي هذا المضمار يعتبر اللاجئون السياسيون مهيئين أكثر من غيرهم للالتحاق به، باعتبارهم محرومين من أي إمكانية لذلك في مجتمعاتهم الأصلية.

لكن يمكن أن نعتبر أن الاستيفاء بهذا الحق يخضع للمسؤولية الجماعية للدول التي تقبل بإدخال ذلك حيز التطبيق عن طريق معاهدات دولية.

وفي مستوى أقل في سلم الضرورات، يجب أن يحظى العمال المهاجرون بالتمتع بحقوق سياسية باعتبار أن الروابط التي تجمعهم مع مجتمعاتهم السياسية الأصلية قد تراخت. ولهذا سمحت تشريعات بعض الدول للمهاجرين المقيمين بشكل دائم فوق أراضيها بحق التصويت والترشح في الانتخابات المحلية[80] (السويد، الدانمرك، النرويج، هولندا... الخ).

---

(79) انظر بهذا الصدد: نموذج منح المسؤولية (assigned responsability model) المقترح من طرف:

- Goodin, R.E. (1988). «What Is so Special about dur Fellow Countrymen» In *Ethics*, 98, p. 678 et s.

(80) Wenden, C. (1987). *Citoyenneté, nationalité et immigration*. Paris. p. 86 et s.

غير أنه إذا ما كان التمتع بالحقوق السياسية يمكن أن يضمن للعمال المهاجرين بفضل توسيع إمكانية الحصول على جنسية البلدان المقيمين فيها، يجب أن نعترف بأن الإقرار بهذه الحقوق لا يجب أن يخضع بالضرورة لشرط الحصول على هذه الجنسية، وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن بعض المؤسسات القانونية الموجودة حالياً تشخص إمكانية التفريق بين الجنسية (Nationalité) والمواطنة (Citoyenneté). وذلك ما حصل في الأجهزة التمثيلية للمؤسسات الاقتصادية التي يُمثّل العاملون فيها بغض النظر عن جنسيتهم، وكثير من مدونات الشغل تسمح بهذه الإمكانية[81].

وفي النهاية، إذا ما شددنا على المقتضيات الجوهرية للديموقراطية، يظهر أن العلاقة القادرة على توحيد أعضاء المجتمع السياسي تكمن في أنها لا تتكون بفعل جماعة إثنية وثقافية موجودة سلفاً، ولكن بفضل نظام سياسي أساسي يستقبل انخراطهم ويتحدد قبل كل شيء بمدونة من الحقوق السياسية.

ثانياً، تتضمن هذه الحقوق احترام كل عضو من أعضاء الدولة وتساويه في الكرامة مع الآخرين كشخص له هوية تنتمي إلى ثقافة محددة[82]، وتجدر الملاحظة بطريقة عرضية أن هذه الضرورة كأدوات للاستقلالية الجماعية تتيح رد الاعتراض الذي يقول بأن التفريق بين الانتماء الثقافي والولاء السياسي يخاطر بإطلاق الأهواء من عقالها وتركها بدون مراقبة لتغذي النعرات الإثنية والوطنية الشوفينية[83].

يبقى تلافي هذا الخطر ممكناً إذا ما تمثلنا مبادئ الاستقلالية والمساواة، وانتظم المجتمع الديموقراطي بطريقة تحترم جميع الجماعات الثقافية المندمجة داخله على اختلافها.

---

(81) حول ظواهر التفريق وعدم الخلط بين الجنسية والمواطنة، انظر:

- Lochak, D. (1991). «La citoyenneté, un concept juridique filon» In *La Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*. (s. la direc.) D.Colas, Cl. Emri et J.Zylberg. Paris. p. 200 et s.
- Borella, F. (1991). «Nationalité et citoyenneté» In *Citoyenneté et nationalité*. Op. cit. p. 228-229.

(82) Habermas, J. «Citoyenneté et identité nationale» In *L'Europe au soir du siècle*. Op. cit., p. 23-25.

(83) أثارت هذا الاعتراض Schnapper, D. Op. cit. p. 80-82.

هكذا وكما نقترحه، يخضع وجود أي مجتمع سياسي للتراضي ويتمثل في الاعتراف لجميع أعضائه بأن أياً منهم يستفيد من حقوق مشتقة من مبادئ المساواة والاستقلالية الجماعية التي تتحقق في إجراءات اتخاذ قرار، يمكن للجميع المشاركة في بلورته بطريقة تواصل مزدوج (هابرماس).

يتضمن وجود (الدولة) كجماعة سياسية اعتراف أي عضو بالآخرين كشركاء في عملية القرار التي يمارسون من خلالها استقلاليتهم الجماعية، لكن هذه الدولة لا تتطابق مع نموذج جماعة ثقافية أو دينية يكون أفرادها مرتبطين بإرادة تحقيق أهداف خاصة، وإذا ما اعتبرناهم كشركاء، فهم ليسوا كذلك إلا لإعداد قواعد تنظم تعايشهم وتضبط الحدود التي يمكن داخلها متابعة تحقيق أهدافهم الشخصية[84]، وهذه القواعد متبناة بغاية أهداف محددة واختيارها غالباً ما يخضع دائما لصراع الآراء والمصالح التي تعبر عن نفسها بكل شرعية داخل المجتمع الديموقراطي وتبقى قابلة للمراجعة والاعتراض.

تسمح لنا هذه الملاحظات بنقد الحجة الإضافية القاضية بالتماهي إن لم يكن التماثل بين الجماعة والدولة، فإذا كانت أفكار شارل تايلور (Ch.Taylor) تميل إلى تبرير أهمية الجماعة الوطنية باسم حتمية الالتزام ومشاركة المواطنين، فإن د. ميلر (D.Miller) من جهته يضيف إليها مقتضيات التضامن الاجتماعي لأنه يعترف بحق بأن الهوية الوطنية مجرد تعبير عن معتقدات أكثر ما هي نتيجة لمعطيات موضوعية.

يعتبر ميلر (Miller) أن الروابط التي تؤسس الانتماء إلى جماعة وطنية (الدولة) ضرورية لضمان التضامن بين أعضائها[85]. إن تضامناً كهذا يتجلى في إعادة توزيع معقول للموارد حسب احتياجات مستفيديه، ولا يتطلب فقط تحقيق إجماع حول مبادئ العدالة التوزيعية ولكن أيضاً حول الاحتياجات الأساسية التي يجدر أن تؤخذ بعين الاعتبار. يشمل ذلك إعادة توزيع الثروات ومنها على الأخص المصدر الاجتماعي للموارد الذي يستعمل لهذه الغاية. إلا أنه لو كانت إواليات إعادة التوزيع

---

(84) Mouffe, Ch. Democratic Citizenship and the Political Community. Op. cit. p. 231 et s.

(85) Miller, D. (1990). *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market* Socialism. Oxford. p. 236-237.

- Leca, J. «La citoyenneté entre la nation et la société civile» In *Citoyenneté et nationalité*. Op. cit. p. 492-496

قادرة بالفعل أن تخلق تضامناً اجتماعياً، فلا يظهر من ذلك مسبقاً أنها فرضية لهذا التضامن.

في الواقع، إن إشكالية إعادة التوزيع الذي تضمنه دولة الرعاية (Etat - Providence) يقع في تقاطع المجال الاقتصادي والمجال السياسي، وعلى الرغم من وجود اللامساواة وصراع المصالح التي تجد مصدرها في العلاقات الاقتصادية الليبرالية، فإن التعويضات أو المساعدات التي تتكفل بها دولة الرعاية تبقى في مجملها محل رهان هذه الصراعات، كما أن الروابط التي يمكن بواسطتها تكوين جماعة سياسية مرتبطة فيما بينها، لا يمكن أن تقوم كلياً على مأسسة هذه التحويلات الاجتماعية.

ويمكن أن نضيف أن إواليات إعادة التوزيع الثروة - العامل الاقتصادي - ليس بمستطاعها وحدها تحقيق تضامن بين مجموع أفراد الجماعة، نظراً لانشطارها بين العديد من الفئات الاجتماعية التي لها مصالح متمايزة. ينتج عن ذلك أن الصراعات التي تتعلق مثلاً بترتيبات الضمان الاجتماعي تستدعي نقاشاً عمومياً، وينسحب ذلك على التحكيم الذي يستدعي هو بدوره مأسسة الإجراءات المنصفة للتداول والتقرير الجماعي. ويمكن في المجال السياسي - وفق مقتضيات الديموقراطية - أن تحصل هذه الصراعات على حلول مؤقتة وقابلة للمراجعة.

يتطلب تأسيس ذلك مجالاً عمومياً للتداول والتقرير من كل المشاركين المحتملين، والإقرار بهم كشركاء يتمتعون بحق المشاركة في التداول وعلى قدم المساواة، لأن بإمكان هذه المشاركة أن تخلق إحساساً عند الأفراد بالانتماء إلى الدولة نفسها، ما دام وجود هذه الدولة يفترض أصلاً اعترافاً متبادلاً بين كل هؤلاء الشركاء.

يمكن أن يثير إحساس من هذا القبيل إخلاصاً من طرف المعنيين ودعماً لرغبتهم في صيانة التعاون بإخضاع تحقيق مصالحهم الشخصية أو الجماعية لبعض التحديدات، بحيث يمكن أن نسمي هذا الإحساس بالوطني[86]، إحساس يظل نافعاً

---

(86) بصدد مناصرة هذا الموقف، انظر:

- Barry, Br. (1983). «Self-Government Revisited» in Miller, D. et Siedentop, L. (eds.) *The Nature of Political Theory*. Oxford. p. 137 et 141.

- Miller, D. *Market, State and Community*. Op. cit., p. 238-239. :أو

وضرورياً لحماية استقرار الدولة على الرغم من الصراعات الموجودة بين أعضائها. لكن هذا الإحساس بالانتماء ليس له في حد ذاته أي قيمة تبريرية، بحيث لا يجوز لنا على وجه الخصوص استعماله قبلياً لطرد شركاء محتملين أو إقصاء يقوم على اللغة والدين. . .

فالمواطنة هنا ما هي إلا نتيجة لرابطة سياسية تخضع شرعيتها على الدوام إلى احترام المبادئ المؤسسة للديموقراطية، وإذا ما أراد أعضاء الجماعة السياسية أن يعتبروا أنفسهم شركاء متساوين، يجب أن يخضع انتماؤهم إلى الدولة لترتيبات يمكن أن تجد تبريراً لها في مبادئها وقوانينها.

وبهذا يُصبح للشركاء المحتملين قابلية إخضاع رغباتهم لمحك التشاور السياسي والمداولة الجماعية، كما يجب عليهم عند غياب توافق منصف، القبول بأن يخضع الصراع في الرأي لتحكيم مسطرة إجرائية في اتخاذ القرار تستند إلى قاعدة الأغلبية واحترام القرارات التي قد تتخذ طبقاً لقواعد هذه الإجراءات.



الخاتمة

لقد حاولنا في معرض هذا المبحث استنتاج بعض الروابط المنطقية ذات الصلة الوثيقة بأخلاقيات (Ethique)(*) التواصل وعلم السياسة، خاصة ما يسمح منها بتعليل مختلف الادعاءات التي تبحث أسس شرعية تطبيق معايير قانونية أو قرارات سياسية في مجتمع ديموقراطي.

يتعين عليها أولاً تبرير صدقيتها اعتماداً على شروط البرهان اللغوي، ما دام أن المعيار موضوع السؤال يجب أن يتوفر على قيم ذي طبيعة كونية. ونظرية أخلاقيات التواصل DISKURSETHIK إحدى أبرز نظريات التواصل المعاصرة إن لم تكن أقواها في بلورة مشروع نظام سياسي ديموقراطي يقوم على إرادة الجميع دون تفريط بحق الفرد فيه، لكن بيّنا في الوقت نفسه بأن هذه المحاولة النظرية تعترضها بعض الصعوبات، بحيث إذا كان للتوافق دوره في الحفاظ على تماسك المجتمع الديموقراطي، فإن الديموقراطية في الوقت نفسه، تتضمن بالضرورة حق الشك الدائم في الشرعيات القائمة وتعترف للأفراد داخلها بالبحث عن شرعيات أخرى.

وعلى الرغم من أن نظرية الفعل التواصلي (هابرماس، كارل أتو أبل) تُقدم للأخلاق أساساً معرفياً مغايراً لما علكته الألسن، يقوم على المبدأ الخطابي DISKURSPRINZIP من الصعب تجاهل فرضياته، خاصة من حيث تقديمه تصحيحاً للإيمان الأعمى وللهيمنة التي يقوم بها العقل الأداتي، بتقديمه شروطاً منطقية ضرورية للنقاش العقلاني بين الأفراد بوصفهم كائنات عاقلة. إذ يعيد

(*) تمييزاً لها عن الأخلاق أو ما يعرف بـ Morale.

هابرماس بذلك للواجهة صدقية المشروع الحداثي ومصداقية التنوير العقلاني في مواجهة التسلط والعقلانية الأداتية.

فضلاً عن ذلك، تكشف الأطروحات التي قمنا بتحليلها بأن مبدأ الكونية (Universalisation)، المبدأ الثاني لأخلاقيات التواصل يحتمل معاني عديدة. وبغض النظر عن الإجراءات الشكلية التي تطالبنا بضرورة تطبيق معيار ما بطريقة منسجمة على أفراد يعيشون في ظروف تتناسب وظروف التطبيق، فإنها تفرض علينا أن نأخذ في الحسبان رغبات الآخرين وتبني حل يمكن أن يكون محل قبول من لدن جميع المعنيين، كما التزام الحياد في التطبيق. لذا تشكل هذه الدلالات المتعددة أوجهاً متباينة للتأويلات الممكنة لمبدأ الكونية.

والحال أن عوامل الشك المرتبطة بادعاءات المعايير المختلفة للصلاحية في الديموقراطية، وتباين منطلقات ودوافع المطالب التي نصادفها أو نصطدم بها في مجال التجربة الأخلاقية، تُقر بعدم الوصول إلى حل نهائي وكامل لصراع الرغبات والرؤى. فمهما كنا مؤهلين للعمل بموجب الحياد، فالقرار السياسي يجب أن يخضع لتبرير أخلاقي. إلا أن نظرية أخلاقيات التواصل لا تقدم أي إجابة تفسر بها اختيارها للشرط الأخلاقي من دون غيره.

إن الحديث عن هذه الإشكالات لم يكن يتخلله الإيفاء كلياً بمبدأ الكونية للمعايير الأخلاقية، فعندما حاولنا ذلك من خلال عرض فلسفة التواصل، يمكن اعتبار الكونية مقياساً يخضع أحكامنا الأخلاقية لقبولها من الجميع بعد أن تمر عبر محك البرهان والمحاججة. ومن دون أن ننسى أن مبدأ الكونية معرض بدوره لتأويلات متباعدة.

أليست هذه الصعوبات مؤشراً عن وضعية تاريخية متغيرة بشكل سريع، أصبحت بموجبه شرعية المؤسسات والمعايير فيها جد إشكالية، كما أن عدم التحديد الذي يطالها أليس هو سمةٌ تمتاز بها الحداثة ذاتها.

على أنه يمكن أن نعتبر المحاججة اللغوية وشروط التداول اللغوي السليم (الصدق، المصداقية، الحقيقة، المعقولية..) أحد مؤشرات العقل وبمثابة العناصر الأساسية للديموقراطية التداولية التي تجنبنا الصراع والاقتتال وتحمي لحمة المجتمع من التفكك. بل إنها الصيغة المؤسساتية المقبولة لأي سلطة سياسية تحترم شرعية السيادة الشعبية.

ويجدر التذكير إلى جانب ذلك بأنه عندما نزعت التصورات التقليدية خمار الاعتقاد الغيبي والتبريرات المتعالية أو الماورائية التي كانت تتدثر بها، وانحسرت الضمانات التقليدية وفقدانها في حاضرنا للشرعية، صاحبه حالياً حق المشاركة سواسية في تقرير مصائرنا وحق التباين بين الآراء واختلاف الرغبات والدوافع حول ما يجب أن يكون، مما هيأ لأن يصبح الإيمان بالمساواة بين الأفراد قوياً ويكتسح الساحة.

يتمأسس المجتمع الديموقراطي حول الشك الدائم والمستمر في جملة المعايير التي تنظمه، والمحاججة بصددها تعد التعبير السليم عن تلك المساواة والاستقلالية التي تؤسس للمجتمع الديموقراطي والحكم بين الصراعات التي تتخللها. ومن ثم، إن المعايير التي ستكفل إدارة الحياة الاجتماعية يجب أن تصدر عن كل أعضاء الجماعة. إذ لا تجوز شرعية المعايير الاجتماعية وبخاصة المعايير القانونية على أفراد المجتمع، ما لم يشترك بصفة مبدئية جميع أعضاء المجتمع الديموقراطي بصفة متساوية في سيرورة اتخاذ القرار الجماعي. وهذا هو صلب الديموقراطية التداولية.

ومن ثم إن تطبيق إرادة الجماعة كما وردت في أدبيات الديموقراطية، لا يمكن تصوره إلا من منظور يهدف إلى تحقيق توافق حول ادعاءات الشرعية، فالأحكام نسبية والقيم والمعايير غير مطلقة لا في الزمن ولا في المكان، ولا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو معرفة جوهر الأشياء. فالديموقراطية التداولية تتضمن الإقرار بشرعية الجدل والنقاش الدائم حول ادعاءات الصلاحية المختلفة. فلا يمكن إيجاد أفق مقنّن يهدف إلى توافق عقلاني لهذه الادعاءات، وحتى إن تم ذلك فهو إلى حين.

إن تعذر امتلاك الحقيقة من أي أحد فينا، يجعل من أمر التوافق بشأنها بين الناس معرفة ظرفية ونسبية ومطلوبة، وخوفاً من أن تتحول هذه المعرفة النسبية إلى معرفة مطلقة، تعمد الديموقراطية بالقبول بالآراء المضادة التي تهدف إلى مراجعتها وتطويرها كلما دعا داع إلى ذلك. فالاتفاق بين الناس أفضل من ادعاء كل منهم معرفة وحيازة الحقيقة المطلقة، كما أن الصراع من أجل أن تتغير الحقائق واجب شرعي في الديموقراطية.

وإذا استنجدنا في هذا المضمار بفكرة التوافق والتراضي حتى لا يتحول

المجتمع إلى الاحتكام لمنطق الغابة والغلبة، فإن ما نقصده بالتوافق يخص بالأساس التوافق على مبادئ المساواة واحترام الإرادة العامة والخاصة للأفراد كعناصر لا يمكن الاستغناء عنها في كل الحالات لتنظيم الصراع السياسي في المجتمع. وأي إخلال بها من طرف من يكون مؤتمناً عليها يصبح حق العصيان المدني عليه مكفولاً شرعاً.

يشترط القبول بمبادئ المساواة والاستقلالية الجماعية كمبادئ مؤسسة للمجتمع الديموقراطي، زيادة على أننا تبنينا مصطلح الجماعة الديموقراطية كمؤسسة تخضع لتوافق جميع أعضائها في المشاركة في سيرورة اتخاذ القرار الجماعي.

غير أنه إذا كان التوافق يتيح قيم الاندماج والاستقرار بين مكونات هذه الجماعة، فلا يعني ذلك التسليم بأن التراضي شرط لشرعية الجماعة أو كشرط لوجودها، ومن هنا لا يجوز وضع الأمة أمام الدولة ولا الدولة أمام الأمة ولا هاته كعربة تجرها عنوةً وإلا سقطنا في الشعبوية.

بهذا الصدد، تبقى الديموقراطية عصية أمام أي تصور للشرعية يقوم على التوافق وفقط عليه. فالصراع بين الآراء وحق الاختلاف يظلان مفتوحين وحقّين مكفولين لا يجوز الرجوع عنهما ولو قررت أي أغلبية ذلك، لأن ذلك يصادر على المطلوب بحق الآخرين غدا في الوصول إلى السلطة، ويعصف بمكونات الديموقراطية الأساسية: المساواة والاستقلالية.

فخلافاً لتصور ثابت للديموقراطية الكلاسيكية يقول بأن القرارات الجماعية داخلها ما هي إلا إنتاج لركام من القرارات يتخذها كل فرد لحسابه. فالفلسفة التداولية تقترح تصوراً يأخذ بحق الجماعة أو العشيرة بأن تدين بحياتها بشعائرها وقيمها الخاصة ولو كان ذلك يختلف مع الأغلبية القائمة في المجتمع. وهو ما يحدث في دول كبريطانيا وكندا والولايات المتحدة الأمركية. أما التصور الجالياني Communautaire الذي يشدد على أن يأخذ الأفراد المشاركون في القرارت الجماعية بعين الاعتبار جاليتهم[1] وتقاليدها ومنظومتها الرمزية، فإن هذه المسؤولية

(1) Dworkin, R. (1992). «Deux conceptions de la démocratie» In *l'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie.* (Sous la direc) J. Lenoble et N. Demandre. Paris. p. 116-118.

الجماعية يجب أن تقاس من طرف أي فرد بطريقة ذاتية وعلى ضوء قناعاته الأخلاقية والشخصية، لكن هابرماس يتحفظ من ذلك تماما، ما دام أن الأحكام الفردية ومقتضياتها تتصالح بصعوبة مع المسلمة القاضية بأن الديموقراطية تتأسس على توافق عمومي.

وهكذا، إذا كانت الليبرالية تعلي من شأن الفرد على الجماعة، فإن هابرماس يعتبر الفرد والجماعة مبدأين أساسيين، لا يجوز مقابلتهما ضدياً، ولكن يجب اعتبارهما ثنائية أصلية في الديموقراطية. ولعله المنظور الذي يتمكن به هابرماس من تجاوز الفكر الليبرالي والفكر الماركسي على حد سواء.

يكشف نقد هابرماس أن الأفراد في الواقع جد منقسمين وقناعاتهم مختلفة، فمن غير المعقول أن نؤسس الجماعة الديموقراطية على تقاسم مشترك للقناعات الأخلاقية والدينية واللغوية أو الإثنية.

إن التصورات التي عرضناها عن الديموقراطية التداولية يمكن أن تقارن بتأويلات أخرى مناقضة لها. منها التصور الديموقراطي التعاقدي الكلاسيكي الذي يتشكل المجتمع الديموقراطي فيه بصفة جوهرية من طرف ممارسة تحديد ذاتي لجماعة من المواطنين تمتلك فيها الدولة حق الإكراه، مقابل أن تمنحهم حق التمتع بحقوق سياسية تتيح لهم المشاركة بحرية ومساواة في عملية التداول الجماعي، والبحث عن أهداف ومعايير تستجيب لمصالحهم المشتركة. لكن إذا ما كان بوسع المواطنين استهداف وتحقيق هذا التراضي، فلأنهم ينتمون ويشتركون في الجماعة الأكبر: الدولة السياسية، نظراً لأن الدولة مركز المسؤولية.

وباعتبار أن هذا النموذج يُشدد على ضرورة المشاركة السياسية وعلى استقلالية المواطنين كمصدر للسيادة، فإن هذا التصور يُعبِّر من دون شك عن بعض مقتضيات ما يتطلبه المثال الديموقراطي، لأنه لا يرهن الجماعة بتوافق أخلاقي ولغوي راثني أو ديني. إذ لا يتصالح ولا يتوافق مع تعددية المجتمع الديموقراطي اليوم، كما أن المشاركة السياسية الجماعية أكثر بكثير ما دام تحديد قواعد اللعبة السياسية بأيدي نخب سياسية. لكن ذلك لا يخفي معالم الأزمة السياسية الحادة في الديموقراطية التمثيلية التي تبقى مع ذلك ديموقراطية نخبوية.

وللخروج من هذه الأزمة نعتقد أن التصور الديموقراطي التواصلي المقترح من

طرف هابرماس في كتابه القانون والديموقراطية بين الوقائع والمعايير[2]، يؤكد من ناحية على المؤسسانية في دولة القانون الديموقراطي[3] وإجراءات التداول اللغوي التي تلزم تقديم الحجة لتبرير شرعية القرارات من ناحية أخرى، خاصة حيثيات إصدار المعايير القانونية (هابرماس 1997). أضف إلى أن هذا التصور التفاعلي الجديد يتمركز فيه التواصل - ما بين الذوات المشاركة - على حيازة تصور عقلاني كوني للإرادة العامة وليس على المعتقدات الخاصة بكل جماعة، ومن كونه يختلف مع تصور الإرادة العامة كتعاقد أو عقد سابق عند كل من روسو أو هوبز ولوك، لأن شروطه الإجرائية كما مضامين وصلاحية الافتراضات داخله معروضة على طاولة النقاش باستمرار، وقائمة على التداولية والتواصل العقلاني والبرهنة على قضاياه المعيارية.

ولدعم ذلك، ركزنا على أن هابرماس يستخلص من هذه الافتراضات مقياساً أساسياً للصلاحية validité، يعبر عن نفسه بمقتضى مبدأ خطابي DISKURPRINZIP يقوم على البرهنة ولا يضفي الشرعية على المعايير إلا التي تثير قبول وتوافق جميع المعنيين بها بعد مشاركتهم الحثيثة في مناقشة تفاصيلها.

والتوافق الذي ينشأ عن هذا الرهان ليس هو الموجود في النموذج التعاقدي الكلاسيكي، كتحصيل حاصل للقناعات الأخلاقية الجماعاتية أو لأن الدولة بمفهوم القوة والغلبة من يمثله، لكنه توافق ينتج عن جدل ومحاججة تحترم متطلبات النقاش العقلاني الصارم وعلى مستوى كوسموبوليتي[4]، بمعنى أنه موجه لمنبر عالمي من العقلاء ويقتنع به الجميع.

فهابرماس يتصور إجراءات تكوين الإرادة العامة كشبكة من البراهين والحجج المتمايزة التي تتبارى فيما بينها حول الأخلاق والسياسة والاقتصاد...، غير أنها

---

(2) الطبعة الألمانية 1992، الطبعة الإنجليزية 1996، الطبعة الفرنسية 1997.
يوجد هذا الكتاب قيد الترجمة إلى العربية من طرف المؤلف.

(3) نفضل استعمال دولة القانون الديموقراطي على تعبير دولة الحق والقانون، باعتبار أن كلمة الحق تخضع لمجال اصطلاحي يخرج عن دائرة الاصطلاح الوضعي الذي يعرفه القانون.

(4) Habermas, J.(1994). «Three Normative Models of Democracy» In *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol.1, n°1.

تتضمن أيضاً إجراءات منصفة للتفاوض حول تسوية ما[5]. بيد أنه فيما يتعلق بشرعية القرارات الجماعية، يولي هابرماس أولوية للبرهان الذي يهدف إلى تحقيق توافق مرحلي بين المعنيين. وعموماً يظل فكره حبيس أدراج مبدأ التوافق بخصوص تبني صلاحية ما،ع×(لأن الحقيقة بالنسبة له لا تأتي من عالم متعالٍ على الواقع ولا تتماثل فيه الفكرة مع موضوعها، بل تصبح الحقيقة فقط ما يستقر عليه رأي الجميع ويتفقون جماعياً بشأنها.

غير أن الإحالة إلى هذا التوافق بهذه المواصفات لا يشكل مقياساً مناسباً دائماً للشرعية، إذ إن التوافق على ادعاءات الشرعية في المجتمعات الديموقراطية بطريقة دائمة متعذرة، لأنها مرهونة بصراعات هي بدورها شرعية.

والنتيجة من نقاش مختلف هذه التصورات النظرية الخروج ببعض العناصر:

لقد حاولنا إعادة تأويل موضوع حماية الحقوق الفردية بالنظر إلى ضرورة الإرادة العامة التي يشدد عليها النموذج الديموقراطي الكلاسيكي والنموذج الديموقراطي التواصلي[6]، بمعنى أن الحقوق السياسية للتواصل والمشاركة ومنها أيضاً الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية يمكن اعتبارها كشروط وضمانات لا بد منها للاستقلالية الديموقراطية، والتي لا تمكن ممارستها إلا على قاعدة الشك الدائم وإعادة السؤال فيها باستمرار، فالإرادة العامة لا تميل إلى حذفها في نظرنا.

---

(5) Cf. Habermas, J. (1994). «Three Normative Models of Democracy». Op. cit. p. 5-6.

(6) لقد حاول هابرماس إرساء المنظور الجمهوري التواصلي بديلاً عن المنظور الجمهوري الكلاسيكي القائم على العقد الاجتماعي وإكراه الدولة. وفي استضافة شعبة الفلسفة، جامعة السوربون له في سنة 2001، اقترح نموذجاً متطوراً لأخلاقيات النقاش يقوم كلياً على فرضيات مادية بالأساس. عكس ما كان يردده في أطروحته الأولى التي كانت تعتمد منطلقات نظرية كانطية بالأساس. بحيث تحول كلياً إلى تبني منطلقات التحليل اللساني وخاصة منطلقات علم التداول (Pragmatique) عند كل من بوهلر وأوستين وسورل وبراندوم (Brandoom).
من الناحية السياسية، يقترح هابرماس حالياً شروط مواطنة عالمية - في عصر العولمة - تتعدى حدود الأوطان والنظرة الشوفينية الضيقة للجنس واللون والثقافة، ويعتبر أن المواطنة الإنسانية يجب أن تقوم على حقوق عالمية للفرد تتخطى فيه حدود السيادة الوطنية لتشمل الكوكب. ثم إن مهام إنجاز ذلك تتوقف على حركات المجتمع المدني المناهضة للاستبداد وعدم احترام حقوق الإنسان وضد الميز العنصري والتوزيع الدولي الجديد للعالم بزعامة القطب الواحد.

وفي هذا الصدد تكمن دلالة نموذج هابرماس في كيفية تنظيم إجراءات (Procédures) التداول الجماعي القائمة على التواصل اللغوي والسيرورة (Processus) التاريخية التي يندرج فيها المجتمع، ما دام التداول اللغوي القائم على شروط البرهان يقدم إمكانية عقلنة الرغبات والآراء، ومن ضرورات الديموقراطية نفسها.

لقد استقر الرأي على أن شروط التداول اللغوي القائم على افتراضات (الصدق، المصداقية، الصحة، المعيارية، المعقولية، الحقيقة..) ضرورية لكونها الإجراء (Procédure) الذي لا غنى عنه لِتقديم كل الضمانات المطلوبة لتعليل شرعية القرارات، ولأنها تتضمن طريقة تنظيم النقاش والجدال وفق آلية محكمة، وتسمح أيضا بحق الشك في قدرة الشرعيات القائمة على حل مشاكل المجتمع. لذا لا يمكن تفادي هذا الشك ولا الفكاك من تعسفاته نهائياً، إلا بتنظيمه وتكييفه بواسطتها كل ما دعا داع لذلك.

وبعد أن أشرنا إلى الشروط الواجبة توفرها في الدولة كمؤسسة تنتظم فيها الجماعة السياسية، وتؤمن الاعتراف المتبادل بين أعضائها باعتبارهم شركاء في صيرورة الإرادة العامة، عرضنا لخطر التصدع الذي يلاحقها في عصر العولمة، ومنها تصاعد مطالب الأقليات الثقافية والاثنية التي تتعرض للتهميش السائد وللاغتراب وخطر الاندثار من جراء العولمة.

ثم اعتبرنا أن القرارات العامة يجب أن تُبَرَّرَ اعتمادًا على مبدأ الإنصاف لحقوق هذه الفئات والجماعات اللغوية والثقافية وليس عن طريق مبدأ الأغلبية لوحده، لا سيما في أطروحات الفيلسوف الكندي شارل تايلور (Charles Taylor) حول حقوق الأقليات ومبدأ الأغلبية.

وبما أن النموذج الإجرائي الذي يقترحه هابرماس يحاول ضمان توزيع منصف للحقوق والواجبات، فلا بأس من الإشارة إلى عدم التسليم بنزعته الإجرائية التي لن تستطيع تعميمها إلا إذا جرت في مجتمع يضمن لأعضائه قدرات متساوية في الاستقلالية والمشاركة، والتي ما زالت أضغاث أحلام في الوقت الراهن لا تتمتع بتحقيق كاف في المجتمعات الحالية.

فاستمرار الضغوط التي تمارسها المصالح الخاصة في القرارات الجماعية وسور

الصين الطويل الذي يفصل بين عموم المواطنين والدوائر التي تتخذ فيها القرارات التي تهمهم، تعد عوامل تعيق ولو بشكل ما الإيفاء بهذه المستلزمات.

وعلى الرغم من ذلك، يبقى التفكير في شرعية القانون في المجتمعات الديموقراطية، خاصة تفعيل مقتضيات المساواة والاستقلالية بمبادئ أخلاقيات النقاش، شيئاً لا بد منه وضرورياً. وما عدا ذلك تصبح المبادئ المؤسسة للديموقراطية مجرد يوتوبيا[7]، فهي كما الحرية «لقد أصبحت شعاراً للذين هم في أقل حاجة إليها وللذين يرفضونها لمن هم في أمس الحاجة إليها».

لذلك يجب تفعيل الديموقراطية، باعتبار رحى الصراع الدائر بين تعدد المصالح وجبروت قوى السوق والاستبداد السياسي القائم في العديد من أنحاء المعمور. أما ما نلاحظه في مجتمعاتنا، فهي وإن حاولت الإجابة على حتمية سؤال الديموقراطية، فالعلاقات الاقتصادية والتناقض الاجتماعي والثقافي الفاحش كما القهر السياسي بمثابة عراقيل حقيقية لها، ويمكن أن نخلط هنا بين التفاؤل والتشاؤم. لنخرج متشائلين، باعتبار أن الديموقراطية لا تعدو أن تكون وهماً جديراً بنا.

لذا فالنظريات السياسية التي دعت في العالم العربي والإسلامي إلى تحديث الأمة من طرف الدولة أو تلك التي ترتكز على تجديد الأمة أولاً لتفعيل دور الدولة لا تجدان في هذه الخاتمة مكاناً للاعتراف بهما.

نعلم أن التحولات الجارية في العالم وخاصة في العديد من الدول التي كانت خارج مدار الدول الليبرالية والتربية الديموقراطية تملي علينا هذه الأحكام، فاختفاء النظام السوفياتي وما كان يدور في فلكه، كما اختفاء نظام الميز العنصري في جنوب إفريقيا يتيحان القول بأن طرق الدمقرطة ليست مقفلة.

وعليه فإن الجاذبية التي يمارسها حلم الديموقراطية هذه المرة في إطار

---

(7) يوتوبيا: صاغ توماس مور (Thomas Moor) كلمة يوتوبيا وعنون بها مؤلفه الشهير عام 1916، ويشير الاستعمال الأول لهذه الكلمة إلى «اللامكان»، وتتألف من كلمتين يونانيتين هما «ou» بمعنى: لا و«Topos» بمعنى: مكان. وربما كان اختيار مور (Moor) لهذا المعنى لكي يشير إلى النفي والسلب في البداية، ما يجعل من اليوتوبيا صورة مثالية للواقع الفعلي، بمعنى أن «ذاك الذي أين له هو ذاته» هو «هذا الذي له أين» وربما كانت حركة النفي المكاني تحيل بدهاء إلى إيجابية تاريخية، قد تكون مقصودة، بمعنى البحث عن الأسباب التي أدت إلى أن يصبح «الأين» بلا سعادة.

مجتمعات لم تعرف في الماضي أي نزوع أو ميل إلى نوع من هذا الحكم تؤكد أهميته وضرورته. بطبيعة الحال هنالك عدة عراقيل قد تبطئ عجلة السير الديموقراطي كاحتداد الصراع بين المصالح الاقتصادية والهويات الاثنية والصراعات الدينية. ولكنها قد تتحول أيضاً إلى عملية دفع كبيرة إذا ما تم الاحتكام إلى إجراءات تنبني على مبادئ المساواة واحترام الإرادة العامة والإجراءات الصورية التي تنادي بتطبيقها فلسفة التواصل، ومن جملتها فصل الأمة (الجماعة) عن الدولة.

ثمة خطر ثان ناتج عن عولمة العلاقات الاقتصادية إذا لم يتم تقنينها وترشيدها، فهي الآن تثير شعوراً من القلق الحاد ومن عدم الأمان واللامساواة وفراغ المعنى.

إن خطر البطالة يتهدد مجتمعات برمتها لكون اخطبوط الأمية الجديدة منتشراً بينها، والأمية هنا لا تعني جهل القراءة والكتابة، بل تعني إبقاء المواطنين في وضع شبيه بالطفل في التعليم الأساسي أي في حالة جهل تام فيما يتعلق بحق الحصول على الخبر وحق التعبير وحق الإطلاع والشغل. . . الخ. مما يجعل شرائح وفئات واسعة تنكفئ على نفسها، وتصبح فريسة سهلة للعنف والتطرف.

ترسي الديموقراطية التداولية حق المجتمع المدني بكافة مستوياته في تأسيس فضاء عام للتداول يُقدِّم فيه الأفراد وجهات نظرهم والحلول التي تمكنهم من التحرر من منطق الأنظمة التقنية والسلعية من ناحية، بعد عجز الساسة واغترابهم عن مواطنيهم. يؤكد هابرماس بهذا الصدد على أخذ زمام المبادرة السياسية وتفعيل المشاركة المواطنية للتحرر من أي شوفينية وطنية أو قومية[8]. فالمصير الإنساني واحد بالنسبة إليه والبديل التحرري الذي ننشده لا يقدم للديموقراطية أسساً جديدة أو يجعلها أداة فقط لحماية الذات الفردية وإشباع حاجياتها كما يحدث في الأنظمة الليبرالية الغربية.

فالديموقراطية تتيح للأفراد حق إحكام تدخّلهم في محيطهم وإسماع صوتهم، وتوسيع مجال الحرية والمسؤولية والمحاسبة، وهي لن تستطيع ذلك إلا إذا استضافت في حيز التطبيق مثال الاستقلالية (Autonomie) والمساواة (Egalité) اللتين تُعرِّفانها. لذا لا بد من أن يحدد أعضاء الجماعة السياسية قواعد وجودهم

---

(8) Touraine, A. (1994): *Qu'est ce que la démocratie*? Paris. p. 177 et s.

الجماعي بالمشاركة في سيرورة منصفة لاتخاذ قرار يمكن أن يكون شرعياً وفقط في هذه الحالة.

يكمن دور فلسفة التواصل النقدي ـ بوصفها الاندماج الحي بين التفكير الفلسفي وعلم الاجتماع ـ في نقد الديموقراطية التمثيلية، ومحاولة تحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيؤ والاغتراب والسلعية بالعودة إلى مشروع الحداثة ذاته، وقد تم إعادة تحريره من الذاتية والنزعة العلموية.

المحتويات

مقدمة/ بقلم د. برهان غليون 5
مدخل عام 11

الجزء الأول

أسس مدرسة فرانكفورت وبناء نظرية اجتماعية نقدية

الفصل الأول: مدرسة فرانكفورت ومشروع نظرية اجتماعية نقدية 27
تصدير 27
مشروع النظرية النقدية الاجتماعية ومنطلقاته الفكرية 30
في نقد النزعة الوضعية الحديثة والتجريبية 35
في نقد الماركسية الكلاسيكية والدوغمائية الستالينية 45
في نقد الأيديولوجيا 50
النظرية النقدية وشروط الممارسة: النقد والنقد الذاتي 53
الكائن النقدي ونقد الكينونة: هل ثمة «ذرة أخلاق»؟ 62
الفصل الثاني: فلسفة التواصل ونقد فلسفة التاريخ والنظرية الانعكاسية 71
مقدمة 71
من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل 74
الفصل الثالث: أسس علم التواصل في الفكر الألماني المعاصر
أو إعادة الدمج بين اللسانيات وعلم الاجتماع والفلسفة 97
مظاهر أزمة العالم المعاصر: التقنية والبيروقراطية 97

عناصر النظرية التواصلية: اللسانيات التداولية في خدمة العقلانية 126
نظرية أخلاقيات التواصل كفلسفة عقلانية 141
الفصل الرابع: ملاحظات نقدية على نظرية أخلاقيات التواصل 159

الجزء الثاني

الديموقراطية التداولية

الفصل الأول: أزمة الدولة - الأمة وآفاق نماذج الشرعية السياسية الجديدة
عند يورغن هابرماس 181
التجمعات ما بعد الوطنية وآفاق الديموقراطية 190
1 - الخصائص الكلاسيكية لشروط وجود الدولة - الأمة 197
2 - كيف تؤثر العولمة في هذا البناء؟ 197
3 - عدم إغفال التوازن الضروري بين الانفتاح والانغلاق في
أشكال الحياة المؤسسة على الاندماج الاجتماعي 200
4 - الديموقراطية ما بعد - الوطنية وبناء الاتحاد الأوروبي 203
5 - حدود وآفاق الدولة «الفيدرالية» الأوروبية 206
الفصل الثاني: أزمة الدولة الوطنية في عصر العولمة 217
غموض مصطلح الأمة ومفارقة القومية: أو ربٌ سريع بطيء 220
أزمة مفهوم الوطن في العولمة ومفارقة المواطنة 221
الدولة ومقتضيات الديموقراطية 236
الخاتمة 257

حسن مصدق

النظرية النقدية التواصلية

يعتبر هذا الكتاب مساهمة هامّة في التعريف بيورغن هابرماس الذي، رغم ترداد اسمه، لا يزال غريباً إلى حد كبير على القارئ العربي.

وكاتب هذا الكتاب، الذي هو باحث في مركز دراسات الشرق المعاصر وفي مركز تاريخ دراسات الفكر المعاصر، هو أيضاً من القلائل الذين اهتموا بفكر هذا الفيلسوف وكرسوا له سنوات طويلة من عمرهم. كما أن الموضوع الذي يتناوله يمثل عرضاً لفكر واحد من أبرز الفلاسفة الذين أثروا في تفكير معاصرينا منذ الستينات ولا يزال.

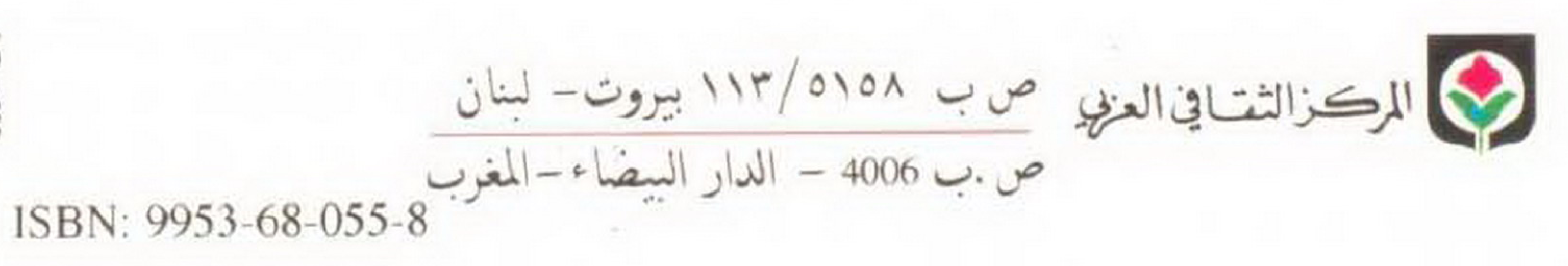
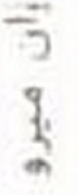
هناك في اعتقادي ثلاثة عناصر أساسية تبرر الاهتمام بفكر هابرماس والحماس للتعريف به في بيئتنا العربية المعاصرة.

العنصر الأول، هو الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة هابرماس وسعيه المستمر إلى ربط النظرية بالممارسة.

العنصر الثاني، هو النظرية النقدية التي تبناها هابرماس وأعاد بناءها، والتي انطلقت من نقد الآثار السلبية للفلسفة الوضعية والعلموية، تلك الفلسفة التي تحولت في نظر مدرسة فرانكفورت إلى تبرير ايديولوجي للعقلانية الخاصة بالراسمالية، أي لتبرير نظام قائم على الضبط العقلاني من أجل تعميم السيطرة وزيادة مردود رأس المال. وهي الفلسفة التي قادت إلى أزمة الحداثة.

العنصر الثالث، هو مفهوم الفضاء العمومي. ويشكل هذا المفهوم الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط مفتاح الممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس الذي عمم استخدامه منذ السبعينات من القرن الماضي. وهو يعرفه كدائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة. فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة.

تشكل هذه المفاهيم الثلاثة أدوات لا غنى عنها في نظري لأي مراجعة جدية نقوم بها اليوم لإعادة بناء نظم المعرفة والتفكير والعمل لدينا، تلك النظم التي ظهر فسادها وعجزها عن استيعاب قوى المجتمعات العربية النامية وبالأحرى عن تنظيم حركتها في حقبة الانفتاح الراهنة بين الثة
الحضارات. وهي مفاهيم ضرورية أيضاً ا
الإصلاح العربية التي لا تزال تنتظر النور.

المركز الثقافي العربي ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب
ISBN: 9953-68-055-8